
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00256739 4



Philosophische Bibliothek.
Band 57.

Erläuterungen

zu

Kant's Religion

innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft

von

J. H. v. Kirchmann.

Zweite Auflage.



Leipzig,
Verlag der Dürr'schen Buchhandlung.
1900.

Philosophische Bibliothek.
Band 57.

Erläuterungen

zu

Kant's Religion
innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft

von

J. H. v. Kirchmann.

Zweite Auflage.



Leipzig,
Verlag der Dürr'schen Buchhandlung.
1900.

Vorrede.

Die Einsicht in das Wesen der Religion ist bedingt durch die Erkenntniss des Gegensatzes von Gewissheit und Wahrheit, sowie des Gegensatzes von den Gefühlen der Lust und den Gefühlen der Achtung (Ehrfurcht, Abhängigkeit) innerhalb der menschlichen Seele.

Die Wahrheit geht aus den Fundamentalgesetzen der Erkenntniss hervor; die Gewissheit hat aber noch andere Quellen, insbesondere gehört dazu das Beispiel Aller derer, welche für das Kind und später für den Erwachsenen als Autoritäten oder deren Stellvertreter gelten, also die Eltern, die Lehrer, das Volk, die Obrigkeiten, die Priester (B. I. 61). Die Gewissheit ist in ihrem Inhalte unbeschränkt und kann sich auf Gegenstände erstrecken, welche der Erkenntniss unerreichbar sind. Sie wird auch Glauben genannt in dem Sinne, dass dieses Glauben von der Wahrheit seines Inhaltes ebenso fest überzeugt ist, wie die Erkenntniss, aber seinen Inhalt nicht aus den Quellen dieser, sondern aus den besonderen der Gewissheit geschöpft hat.

Die Gefühle der Lust, womit hier auch der Kürze halber ihr Gegentheil, der Schmerz, umfasst wird, sind Jedem bekannt; sie sind höchst mannichfach, besondern sich nach den Unterschieden ihrer Ursachen zu vielen Arten, und man kann acht Hauptarten derselben unterscheiden: 1) die Lust aus dem Körper, 2) die aus dem Wissen, 3) die aus der Macht, 4) die aus der Ehre, 5) die aus der fremden Lust (Liebe), 6) die aus der kommenden Lust (Hoffnung), 7) die aus dem eignen Dasein (Leben), und endlich 8) die Lust aus dem Bilde

der Lust (Schönes). Die Gefühle der Achtung und Ehrfurcht besondern sich ebenfalls zu vier Hauptarten und sind: 1) die Achtung vor dem Natur-Erhabenen, 2) die vor dem Geistig-Erhabenen (religiöses Gefühl), 3) die vor einem erhabenen Willen (sittliches Gefühl), und 4) die aus dem Bilde des Erhabenen (das Erhaben-Schöne). Das Nähere hierüber ist B. XI. 23. 48 entwickelt.

Die Achtungsgefühle und die Lustgefühle stehen in dem höchsten Gegensatze; jene treiben zu einem Aufgehen des Ich in die erhabene gegenüberstehende Macht, welche allein als das Wesen gilt; das Ich findet sich erst wieder, wenn es sich in seiner Andacht gleichsam als einen Theil dieser Macht fühlt und somit an dessen Ruhe und Hoheit Theil nimmt. Die Lustgefühle treiben umgekehrt zur Steigerung des Ich's auf seine höchste Intensität; in der Lust und in dem Schmerz ist das Ich das Wesen, der Kern, um den sich alles Andere dreht; die Welt ist da nur Mittel für das Ich.

Diese beiden grossen Gegensätze der Erkenntniss und der Gewissheit, der Achtungs- und der Lustgefühle sind in der einen Menschenseele an einander gebunden wie die Pole eines Magneten, und die höchsten Aeusserungen des geistigen Lebens gehen aus diesen Gegensätzen hervor.

Das Glauben ist leichter und früher als die Erkenntniss; es geräth schnell in den Dienst der Gefühle, während die Erkenntniss (Wissenschaft) diesem Einfluss und Wünschen der Gefühle unzugänglich bleibt. In dem Wesen der Achtungs- und Abhängigkeitsgefühle liegt, dass sie um so grössere Befriedigung gewähren, je höher die Erhabenheit des Gegenstandes steigt, auf den sie sich richten. Deshalb wird das Geistig-Erhabene, wie es zunächst in einzelnen grossen Menschen erscheint, sehr bald auch dem Natur-Erhabenen untergelegt und daraus die Vorstellung der Gottheit, als des Höchsten, aber übersinnlichen Geistig-Erhabenen gebildet. Je mehr hier die Quellen der Erkenntniss abgeschnitten sind, desto freier kann das verbindende Denken (die Phantasie) in den Dienst dieser Andachtsgefühle eintreten, und so steigt die Gestalt der Gottheit je nach der Bildung des jedesmaligen Zeitalters bis an die äusserste Grenze des Vorstellens und verwandelt sich zuletzt in den einigen, allmächtigen, allwissenden und allweisen christlichen Gott. Die Tiefe der Befriedigung,

welche ein so in das Unendliche gesteigertes Wesen dem Andachts- und Abhängigkeitsgefühle des Menschen gewährt, lässt die Widersprüche, in welche diese Gestaltung mit den erkannten Gesetzen der Natur und des Denkens geräth, leicht überwinden, und indem der Wille Gottes durch diese seine Erhabenheit zugleich die höchste Quelle des Sittlichen für den Gläubigen wird, gewinnt dieser Glaube in der Organisation aller Gläubigen zu einer Kirche auch eine äussere und innere Macht über das Handeln der Menschen und ihre Güter, welche bei grosser Stärke des Glaubens die Macht der Kirche weit über die des Staates erhebt.

Diesem Glauben gegenüber hat die Erkenntniss einen viel mühsameren und weiteren Weg zu gehen; ihr Ergebniss ist die Wahrheit, die entweder nur ein Einzelnes (Beschreibung, Geschichte) oder ein Allgemeines (Wissenschaft) zu ihrem Gegenstande hat.

Bei der innigen Verbindung dieser Gegensätze in der Seele jedes Menschen wird in dem Einzelnen sein Glauben durch seine Erkenntniss, und sein Erkennen durch seinen Glauben vielfach gestört und gehemmt. Die Kirche kann mit ihrer äusseren Macht die Forschung erschweren und die Forschenden verfolgen; sie vermag aber auch mehr; sie kann der Forschung sogar eine sittliche Grenze setzen, über die hinaus sie als irreligiös und unmoralisch gilt. Das ganze Mittelalter hat in seiner Wissenschaft (Scholastik) diese sittliche Grenze geachtet, und selbst der moderne Forscher kann vermöge seiner Erziehung und seines Lebens in der Gemeinde sich diesen Einflüssen nur selten und nur nach langen Kämpfen ganz entziehen.

So sind, wie die Geschichte lehrt, die Fortschritte der Erkenntniss nur langsam; allein sie hat einen Vortheil vor dem Glauben voraus. Ihre Quellen, die Wahrnehmung und das gesetzmässige Denken, sind unveränderlich und in den Menschen aller Orten und Zeiten, so weit die Kunde reicht, dieselben. Deshalb ist jede Wahrheit, wenn einmal gewonnen, für die Ewigkeit und für die ganze Menschheit gewonnen, und deshalb vermag die Erkenntniss ihren Schatz allmählich zu vermehren und das Ansehen ihrer Fundamente immer weiter unter alle Klassen der Menschen zu verbreiten. Auch hier treten zu Zeiten wohl Missbräuche der Erkenntnissmittel (Rückschritte) ein,

allein bei deren unverwüstlichen innern Kraft vermögen die folgenden Generationen bald diese Fehler zu erkennen und auf den wahren Weg der denkenden Beobachtung zurückzukehren. Der Glaube dagegen entbehrt dieser Unveränderlichkeit; seine Quelle, die Autoritäten (der Vater, der Lehrer, die Obrigkeiten, das Volk, die Priester) sind selbst Menschen und können sich vermöge der Verbindung jener Gegensätze in jeder Seele auch ihrerseits den Ergebnissen der Erkenntniss nicht entziehen. Bei dem Widerspruch, der sich dann zwischen dem Inhalt der Erkenntniss und des Glaubens herausstellt, kann wohl eine Zeit lang der Glaube die Stimme der Erkenntniss übertönen, aber für immer ist dies nach Ausweis der Geschichte nicht möglich. So wird der Inhalt des Glaubens den Fortschritten der Erkenntniss allmählich, wenn auch zaghaft und langsam, anbequemt, und das Beispiel der so in ihrem Glauben veränderten Autoritäten wirkt auf die Einzelnen zurück; der neue Glaubensinhalt tritt allmählich auch in die Erziehung und das Leben der Gemeindeglieder ein. Diese Veränderung vollzieht sich in jeder Religion und findet ununterbrochen statt, wenn auch so langsam, dass der Einzelne während seines Lebens sie nicht bemerkt. Diese Veränderung ist auch niemals eine sprungweise und plötzliche. Wenn die Geschichte von Stiftern neuer Religionen berichtet, so sind dies vielmehr nur die, welche der schon vor sich gegangenen Veränderung des Glaubens den beredtesten Ausdruck gegeben und die dunklen Vorstellungen zu klaren Gedanken erhoben haben. Auch ist keine solche neue Religion fertig aus dem Munde ihres Stifters hervorgegangen; erst die folgenden Geschlechter haben ihr die bestimmtere Ausbildung und den ausgeführten Inhalt gegeben, wie dies die Beispiele der indischen, jüdischen, mohamedanischen und christlichen Religion deutlich zeigen.

Es ist klar, dass diese Veränderlichkeit ihrer Quelle die Religion gegenüber der Unveränderlichkeit der Quellen der Erkenntniss gegen diese allmählich in Nachtheil bringen muss, und so scheint die Wissenschaft in der Gegenwart zu einer Macht gelangt zu sein, welche die Meinung erweckt, dass die Macht des Glaubens sich nicht lange mehr gegen sie zu halten vermögen werde. Allein dergleichen Erwartungen übersehen, dass das schlechthinnige Abhän-

gigkeitsgefühl des Menschen einen unzerstörbaren Gegensatz zu seinen Lustgefühlen bildet. Jenes kann vielleicht gemässigt, und der sich darauf stützende Glauben an ein übersinnliches erhabenes Wesen durch die Kraft der Erkenntniss beschränkt werden; allein die völlige Beseitigung des religiösen Glaubens wird nach der besonderen Natur des Menschen selbst bei der allgemeinsten Verbreitung der Erkenntniss kaum zu erwarten sein.

Dagegen besteht vermöge der Verbindung von Glauben und Erkenntniss in der einen Seele und vermöge der Verschiedenheit der Quellen, aus denen beide ihren Inhalt schöpfen, seit alten Zeiten ein Kampf zwischen Glauben und Erkenntniss, der indess nur bei Völkern, die in der Erkenntniss weiter vorgeschritten sind, eine grössere Bedeutung erlangt. Dieser Kampf besteht deshalb vorzugsweise bei den christlichen Völkern; er begann schon unter den Kirchenvätern, geht durch die ganze scholastische Zeit des Mittelalters hindurch, hat aber erst in den letzten Jahrhunderten die Tiefe und den Umfang erreicht, welche der Wissenschaft es möglich gemacht hat, die Natur dieses Kampfes selbst zu erkennen und zuletzt einen unparteiischen Standpunkt dabei zu gewinnen.

Dieser Standpunkt ist, dass die Wissenschaft sich nicht mehr mit dem Glauben um die Wahrheit seiner Lehre streitet; dass sie sich auch nicht abmüht, durch allerlei Kunststücke der Auslegung und der Dialektik die Uebereinstimmung des Glaubensinhaltes mit dem der Wissenschaft darzulegen, mit einem Wort, dass sie den Glauben nicht als **Lehre**, sondern als **Thatsache** behandelt. Sie fragt nicht mehr, ob der Glaube die Wahrheit getroffen habe, sie fragt nur, wie ist dieses Fürwahrhalten des mannichfachen Religionsinhaltes bei den Völkern thatsächlich entstanden, welche Gesetze haben hier gewaltet. Sie sucht die Ursachen für den Religionsinhalt auf, der, obgleich er sich aus den Quellen der Erkenntniss nicht ableiten lässt, doch mit solcher Festigkeit und Allgemeinheit für wahr gehalten wird; kurz, sie wendet ihr Prinzip der Beobachtung auch auf den Glauben und die Kirche als einen geschichtlichen Vorgang an. Der Glaube gilt auf diesem Standpunkt der Wissenschaft nur als Objekt der Erkenntniss, aber nicht selbst als Erkenntniss.

Es leuchtet ein, dass, wenn die Wissenschaft diesen

Standpunkt erreicht hat, das ärgerliche Gezänk über die Wahrheit der Dogmen, welche das Mittelalter und die spätere Zeit bis zur Gegenwart erfüllt hat, verstummt und ein Frieden zwischen Glauben und Wissenschaft eintreten kann, der freilich anderer Art ist, als der, welchen fromme Philosophen von Zeit zu Zeit durch den Nachweis der Uebereinstimmung des beiderseitigen Inhaltes zu stiften versucht haben. Auch bei jenem Frieden erkennt Jeder den Andern noch als seinen gefährlichsten Gegner; allein die Wissenschaft verlässt dann den unmöglichen Versuch, über die Wahrheit in Gebieten abzusprechen, wohin ihre Mittel nicht reichen, und wobei sie immer nur den Kürzeren ziehen kann. Sie unterlässt die direkten Angriffe, sie begnügt sich damit, in *ihrem* Gebiete mit ihren Mitteln immer reichere und festere Resultate zu gewinnen, überzeugt, dass bei der Verbindung jener Gegensätze in der Menschenseele diese Fortschritte auch bei ihren Gegnern mittelbar ihre Wirkung nicht verfehlen werden. Sie vermag selbst die Religion und die Kirche mit hoher Achtung als eines der bewunderungswürdigsten Werke der Menschen anzuerkennen. Selbst die Ausartungen, in welche diese Mächte mitunter versunken sind, die Uebel, die sie der Erkenntniss und ihren Forschern zugefügt haben, können sie darin nicht irre machen, da sie weiss, dass jenen Uebeln Wohlthaten grösserer Art gegenüberstehen, und überhaupt eine solche Abwägung von Nutzen und Schaden nicht möglich ist und vor der Regelmässigkeit, in der sich die Geschichte der Menschheit nach festen Gesetzen bewegt, verschwindet.

Allein diesen reinen Standpunkt der Wissenschaft zu erreichen, ist selbst in der Gegenwart nur Wenigen gegeben. Was man mit Leichtigkeit fremden und untergegangenen Religionen gegenüber vollzieht, das macht doch der eigene anerzogene und in dem eigenen Volke geltende Glaube für diesen unsäglich schwer; selbst grosse Denker vermögen sich diesen Einflüssen, die ja ebenfalls auf Naturgesetzen beruhen, kaum völlig zu entziehen.

Deshalb gestaltet sich der Kampf zwischen Glauben und Erkenntniss geschichtlich zu einem Kampfe *innerhalb* des Glaubens allein. Indem selbst die vorgeschrittensten Gegner noch ein Stück des Glaubens, und sei es auch nur das von dem Dasein eines höchsten Wesens,

festhalten, stehen sie noch innerhalb des Glaubens, und der Streit bewegt sich deshalb nur um das Mehr oder Weniger seines Inhaltes. So spaltet sich die gläubige Gemeinde in zwei Lager. Auf der einen Seite stehen die, welche dem Fortschritt der Erkenntniss sich am meisten verschliessen und, wenn ihnen Schriften als Religionsquellen zu Gute kommen, diese Schriften in ihrem natürlichen und historischen Sinne als die Wahrheit festhalten. Ihre Gegner zerfallen in viele Parteien, je nach dem Mehr oder Weniger, was sie von dem alten Glauben beseitigen wollen. Nach Ausweis der Kirchengeschichte haben diese Parteien die verschiedensten Namen geführt; ihre Lehre hat bald nur einzelne ketzerische Sätze enthalten, bald ist sie bis zur Ableugnung des persönlichen Gottes vorgeschritten.

Die hohe Bedeutung dieser Reformparteien für die Reinigung des Glaubens liegt auf der Hand. Ohne sie kann der Glaube in seinem alten Inhalt von den Gebildeten der Nation später nicht mehr festgehalten werden, und in der grossen Masse kann er nur durch ihren Abschluss gegen alle Wissenschaft aufrecht erhalten werden. Soll also noch eine Religion für alle Glieder der Kirchengemeinde und eine Wissenschaft daneben bestehen bleiben, so muss von Zeit zu Zeit eine solche Reinigung des Glaubens eintreten. In den früheren Zeiten geschah dies in der Form der Gründung einer neuen Religion; seit dem Mittelalter ist aber die Erkenntniss so vorgeschritten, dass für diese Form die Mittel des Glaubens nicht mehr ausreichen. Es bleibt deshalb nur der Weg einer Sichtung des alten Glaubens in der Weise, dass kein neuer positiver Inhalt aufgestellt, sondern nur das Unhaltbare aus dem alten entfernt wird. In dieser Weise haben Huss, Luther und die anderen Reformatoren, Faustus Socinus, die Anhänger Schleiermacher's, gewirkt, und dieselbe Aufgabe verfolgen in der Gegenwart in Deutschland der Protestantenverein und die freien Gemeinden.

So bedeutend hiernach für den Fortschritt des Glaubens diese Reformparteien innerhalb und ausserhalb der Kirche sind, so schwach erscheint doch ihre Stellung vor der Wissenschaft. Da sie sämmtlich noch einen mehr oder weniger erheblichen Theil des Religionsinhaltes festhalten, so müssen sie für diesen Theil auch noch die Mittel des

Glaubens benutzen: allein den Kampf gegen den alten Glauben können sie nur mit den Mitteln der Erkenntniss und Wissenschaft führen. Damit enthält offenbar ihre Stellung einen Widerspruch: denn die Mittel des Glaubens vertragen sich nicht mit den Mitteln der Erkenntniss, und man kann nicht innerhalb desselben Gebietes bald von dem Einen, bald von dem Anderen Gebrauch machen.

Die reformirenden Parteien haben diesen Widerspruch selbst gefühlt und verschiedene Mittel versucht, ihm zu entgehen. So Luther, welcher die Schwierigkeit damit beseitigt glaubte, dass er nur die Bibel als Religionsquelle anerkannte; so Kant, indem er nur den Religionsinhalt beibehielt, der nach seiner Meinung aus der Vernunft vermittelst ihrer moralischen Gesetzgebung abfliessen sollte; so Schleiermacher, der nicht blos das Glauben an sich, sondern auch den Glaubensinhalt aus dem Abhängigkeitsgefühl ableiten zu können vermeinte; so der Protestantenverein, welcher die Natur der Wahrheit selbst verändert und unter dem hohen Namen einer Vertiefung der Gotteserkenntniss die Wahrheit für jede zeitliche Auffassung des Glaubens behauptet, selbst wenn die folgende Zeit diese Wahrheit als einen Irrthum wieder verlassen sollte.

Es ist leicht zu zeigen, dass alle diese Aushülfen in Wahrheit keine sind, sondern nur dürftige Verhüllungen des diesen Reformversuchen innewohnenden Widerspruchs. Eine Schrift ohne lebendige Sprache, d. h. ohne Auslegung, ist nichts; eine Ableitung des Glaubens aus der Moral, und sei jener noch so dürftig, ist eine Täuschung, die Kant selbst schwer genug geworden ist. Das Gefühl kann wohl das Fürwahrhalten vermitteln, aber den Inhalt desselben nicht aus sich erzeugen. Die Wahrheit kann sich wohl vermehren, aber nicht verändern: in dem Fortschritt des Glaubens liegt aber wesentlich das Letztere.

Man hat deshalb nebenbei noch einen anderen Ausweg versucht, d. h. man hat überhaupt den Glaubenszwang aufgehoben und die Forschung und Bildung des Glaubensinhaltes jedem Gemeindemitgliede freigegeben. Allein eine Gemeinde ohne einen wirklichen gemeinsamen, wenn auch geringen Glaubensinhalt, ist keine Religionsgemeinde mehr. Jede Gemeinde muss einen solchen Inhalt haben und mit voller Ueberzeugung daran glauben; nur darin hat sie

ihre Einheit als Gemeinde. Jene Proklamirung der Freiheit des Forschens hebt also entweder diesen gleichen Glauben selbst auf, oder erklärt ihn wenigstens für anfechtbar und für veränderlich, mit welchem Anerkenntniss alle Kraft des Glaubens vernichtet wird. Deshalb die Impotenz dieser Parteien; indem sie dem Glauben sein Wesen, die tiefe Ueberzeugung von seiner ewigen Wahrheit nehmen, nehmen sie ihrer Gemeinschaft selbst die Kraft des Bestandes und Wirkens. Diese Freiheit ist nur ein anderes Wort für die Indifferenz, gegen die sie doch selbst auftreten.

Diese Mittel sind also nicht geeignet, den Widerspruch, der den Reformparteien anhaftet, vor dem Richterstuhl der Wissenschaft zu heben. Allein dies trifft nicht ihre Wirksamkeit für die Reform des Glaubens als Thatsache. Da der Gegensatz zwischen Glauben und Erkenntniss zur Natur der menschlichen Seele gehört, so ist der thatsächliche Fortschritt dieser Reform durch diesen Widerspruch der dabei auftretenden Prinzipien nicht gehindert; jeder Gläubige hat zwar darunter zu leiden, allein er hilft sich, so gut er vermag, durch Scheidung der Gebiete oder durch doppelte Wahrheit oder durch Wechsel von Einem zu dem Anderen, ohne dass der Fortschritt der Reform dadurch gehemmt wird. Der Widerspruch, der dieser Richtung zu Grunde liegt, könnte nur am Ziele gehoben sein, d. h. wenn der Glaube der Erkenntniss völlig gewichen sein würde; allein die Natur des Menschen lässt zweifelhaft, ob dieses Ziel je zu erreichen möglich sein wird.

Die reine Wissenschaft hat deshalb die thätige Wirksamkeit der kirchlichen Reformparteien zu achten; aber sie ist trotzdem befugt, die Ueberhebung dieser Parteien, mit der sie auch innerhalb der Wissenschaft aufzutreten versuchen, zurückzuweisen und ihre Schwäche von dem Standpunkt der reinen Erkenntniss darzulegen.

Kant's „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ gehört zu diesen Ueberhebungen der kirchlichen Reformparteien. Kant konnte nach seiner Erziehung und nach seinem Empfinden einen grossen Theil des christlichen Religionsinhaltes aus seinem Glauben nicht fallen lassen, obgleich er die Unmöglichkeit der Erkenntniss auf diese Gebote in seiner Kritik der reinen Vernunft auf

das Glänzendste erwiesen hatte. Er suchte für seinen Glauben eine Hülfe in der Moral; er meinte, dass die Moral jenen Religionsinhalt genügend beweise, und da die Moral sich nach seiner Meinung auf die Vernunft stützt, so glaubte er auch für seinen Glaubensinhalt die Quelle und das Fundament in der Vernunft zu besitzen. So bildete sich bei ihm der Gegensatz der natürlichen oder allgemeinen Religion zu den bestehenden Religionen, als den statutarischen und besonderen. Vermöge dieser Begründung verwandelte sich bei ihm diese natürliche Religion in Moral; der geringe Glaubensinhalt, den er beibehielt, behielt nur die Stellung eines Mittels für jene. Für den Kultus und Gottesdienst ausserhalb dieser Beziehung fehlt Kant alles Verständniss; er kann diesen Dienst nur als Hülfsmittel der Moral nothdürftig zulassen, aber darüber hinaus nur eine Gefahr für die Moral und eine Erniedrigung des Menschen zur Knechtschaft unter die Priester darin erblicken.

Dies Alles war die Folge, dass Kant die Untersuchung und Erkenntniss der in dem Menschen bestehenden Gefühle der Achtung und Ehrfurcht verabsäumt hatte. Indem ihm diese Gefühle ganz abhanden gekommen waren, musste seine Auffassung des Kultus auf jene Abwege gerathen.

Schleiermacher war es, der zehn Jahre nach dem Erscheinen von Kant's natürlicher Religion in seinen „Briefen über Religion" das Bewusstsein über diese tiefste Quelle aller Religion wieder wachrief. Er nannte es treffend das „schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl des Menschen", und der allgemeine Beifall, den seine Briefe fanden, zeigte, dass er die Wahrheit getroffen hatte. Seine Schwäche liegt auf einer anderen, oben angedeuteten Seite.

Auch Hegel gehört zu diesen Reformparteien; auch Hegel mochte einen grossen Theil des religiösen Glaubens nicht aufgeben; anstatt aber mit Kant die Moral oder mit Schleiermacher das Gefühl zur Rechtfertigung dieses Theiles zu benutzen, nahm er die dialektischen und spekulativen Begriffe seiner Logik zu Hülfe; er löste den christlichen Religionsinhalt durch Auslegung in diese spekulativen Begriffe auf und liess den Unterschied beider nur als einen Unterschied in der Form der Vorstellung und des Begriffes gelten. Strauss zeigte später die Unwahr-

heit solcher Unterscheidung und, indem bei Strauss der Glaubensinhalt sich beinahe völlig verflüchtigt hatte, war er im Stande, dem Standpunkt der reinen Wissenschaft sich mehr als Jene zu nähern; nur seine Befangenheit in der Dialektik Hegel's hinderte diesen klaren und scharfsinnigen Kopf, diesen Standpunkt ganz zu erreichen. Feuerbach hatte sich zwar von dem Glauben ganz befreit, allein er verkannte, wie Kant, die hohe Bedeutung der Achtungsgefühle, aus denen allein die Religion abfliesst; er zog die Gefühle der Lust herbei, und indem er in ihnen die Quellen der Religion nachzuweisen unternahm, musste er die Wahrheit verfehlen und die Religion erniedrigen.

Nach diesen Vorbemerkungen wird das Verständniss und das Urtheil über das hier zur Erläuterung vorliegende Werk Kant's sich leichter ergeben. Es kann nicht als ein philosophisches gelten, da Kant den Standpunkt der reinen Wissenschaft noch nicht erreicht hat. Selbst die Ordnung des Stoffes lässt viel zu wünschen übrig. Vieles ist in Anmerkungen untergebracht, was gleiche Bedeutung mit dem Texte hat, und es sind vielfach nur äusserliche Merkmale, an denen die Darstellung fortschreitet; diese selbst ist dann so populär gehalten, dass das Werk weniger für den Gelehrten, als für das grosse Publikum bestimmt zu sein scheint.

Bei diesen Verhältnissen musste die Aufgabe der Erläuterungen eine andere werden als bei den früheren Werken Kant's. Es kam hier weniger darauf an, das Verständniss des Buches zu vermitteln, da sein unmittelbarer Sinn meist klar zu Tage liegt, als die schwachen Seiten der Auffassung darzulegen und dem einseitigen moralischen Gesichtspunkt die Tiefe und Bedeutung des religiösen Gefühles entgegenzuhalten, womit dann von selbst die Vorwürfe fallen, welche Kant, durch die damalige Zeitrichtung verleitet, gegen Religion und Kirche erhoben hat. Mit einem Worte, es ist der Versuch gemacht worden, die wissenschaftliche Schwäche aller Reformversuche innerhalb der Religion auch in dem Werke Kant's darzulegen. Nur dadurch konnte das tiefere Verständniss und das letzte Urtheil über dieses Werk Kant's gesichert werden: ohnedem ist das eigene moralische Gefühl des Lesers nur zu leicht bereit, für Kant einzutreten

und das Urtheil über sein Werk um so mehr irre zu leiten, je sittlicher die hierbei wirksamen Motive sind.

Im Uebrigen sind bei diesen Erläuterungen die Grundsätze und die Form wie bei den früheren Werken Kant's beibehalten worden. Die Ziffern beziehen sich auf die dem Texte des Werkes selbst (B. XVII. der Phil. Bibl.) beigesetzten Ziffern. Die Ueberschriften daneben werden die Benutzung dieser Erläuterungen auch für andere Ausgaben erleichtern. Wo es auf grössere Ausführungen über die Grundbegriffe des Wissens und des Sittlichen ankam, ist zur Abkürzung auf die Einleitungen in das Studium der Philosophie B. I. und B. XI. der Phil. Bibl. Bezug genommen worden.

Berlin, im November 1869.

v. Kirchmann.

Erklärung der Abkürzungen.

R. 197	bedeutet:	Kant's Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. B. XVII. d. Phil. Bibl. Seite 197.
B. I. oder B. XI.	„	den ersten oder elften Band der Philosophischen Bibliothek, und die daneben stehende arabische Ziffer bezeichnet die Seitenzahl.
Ph. d. W. 317	„	Seite 317 der Philosophie des Wissens von J. H. v. Kirchmann. Berlin, 1864. Bei J. Springer.
Aesth. II. 27	„	Seite 27 Band II. der Aesthetik auf realistischer Grundlage von J. H. v. Kirchmann. Berlin, 1868. Bei J. Springer.
Hegel, Werke	„	die nach Hegel's Tode erschienene Gesammtausgabe seiner Werke. Berlin, 1832 u. s. w. Bei Dunker u. Humblot.

Erläuterungen

zu

Kant's Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.

---

1. (R. 1.) Vorrede zur ersten Auflage.

Die wichtigen Sätze, mit welchen Kant hier seine Vorrede beginnt, waren von ihm in seiner, fünf Jahre früher erschienenen Kritik der praktischen Vernunft ausführlich begründet worden; er war deshalb berechtigt, hier ohne Weiteres von ihnen auszugehen. Damit soll die Wahrheit ihres Inhaltes hier nicht anerkannt sein; vielmehr wird auf die Erläuterungen zu jener Kritik (B. VIII. d. Phil. Bibl.) Bezug genommen, wo ausführlich gezeigt worden, dass die Moral aus der Vernunft und überhaupt aus einem sachlichen Prinzip nicht abgeleitet werden kann, sondern aus den mit Achtung empfangenen Geboten erhabener Mächte sich entwickelt (B. VIII. 19. 40. 65).

2. (R. 2.) Vorrede zur ersten Auflage. Fortsetzung.

Die Schwierigkeit, welche in der hier von Kant gestellten Forderung liegt, dass der Mensch nur um des Gesetzes willen sittlich handeln, aber doch auch auf den Erfolg mit Acht haben solle, ist bereits B. VIII. 53 dargelegt. Wenn das höchste Gut dieser Erfolg und dieses Ziel sein soll, d. h. wenn mit dem sittlichen Handeln sich zuletzt auch die Glückseligkeit verbinden soll, so ist es unvermeidlich, dass das Motiv der Hoffnung (eine Lust) sich in das sittliche Handeln eindrängt und es beschädigt. Es ist übrigens dort auch bereits gezeigt worden, wie diese Idee des höchsten Guts nur ein Phantasiebild ist,

für dessen Wahrheit kein Beweis beigebracht werden kann (B. VIII. 54. 55).

3. (R. 2.) Vorrede zur ersten Auflage. Anmerkung.

Diese Anmerkung ist insofern von grossem Interesse, als sie zeigt, dass Kant mit dem Beweis, den er für denselben Satz in seiner Kritik der praktischen Vernunft gegeben hatte, nicht zufrieden war; denn sonst hätte er sich hier einfach darauf beziehen können. In dem Kant'schen Begriff des höchsten Guts, als der Verbindung des sittlichen Handelns mit der Glückseligkeit, liegt die Basis für Kant's moralischen Beweis des Daseins Gottes.

Es muss hier auf das B. VIII. 54 Gesagte verwiesen werden; dort ist die Schwäche des damaligen Beweises dargelegt. Hier versucht Kant nochmals einen Beweis für diese Verbindung von Sittlichkeit und Glück; allein er ist ebenso schwach und noch dazu schwer verständlich, was bei Kant immer ein sicheres Zeichen ist, dass sein Beweis nichts taugt. Weil „in dem Menschen es liegt, dass er sich bei seinem Handeln nach dem Erfolge umsieht; weil der Mensch etwas braucht, was er in dem Zwecke der Vernunft lieben könne, deshalb erweitert sich das moralische Gesetz und nimmt zu seinem Ziele noch die Glückseligkeit hinzu und setzt die Vereinigung beider, d. h. das höchste Gut, als Endzweck". — Also mit andern Worten: weil der Mensch schwach ist, so thut die Vernunft ihm den Gefallen, auch die Glückseligkeit als Ziel mit aufzunehmen, obgleich nach Kant's eignen Ausführungen das sittliche Prinzip nur in der Allgemeinheit der Maxime liegt und mit dem Glücke nichts zu thun hat. Auf so schwachen Grundlagen hat Kant das Dasein Gottes gestützt! — Kant sagt hierauf fussend: „Moral führt unumgänglich zur Religion". Dieser Satz fällt, wenn jener Begriff des höchsten Guts ein willkürlicher ist, wie gezeigt worden.

Auch der Realismus erkennt einen Zusammenhang des Sittlichen mit der Religion, aber in ganz anderer Weise. Danach entspringt das Sittliche nicht aus der Vernunft, sondern aus den Geboten erhabener Autoritäten, als welche das Volk, der Fürst und die Gottheit geschichtlich auftreten. Gott gilt dabei dem Realismus nicht als

ein wirklicher, da hierüber die Philosophie nicht entscheiden kann, sondern als ein geglaubter, der nach der Lehre der Religion seinen Stellvertreter oder Vermittler auf Erden in einem höchsten Priester oder einer weltlichen Autorität hat. Solcher Glaube hat auf das Gemüth des Gläubigen dieselbe Wirkung, als wenn das, was er glaubt, wirklich wäre. Indem nun Gott den andern Autoritäten gegenüber als die höchste gilt, ist klar, dass seine Gebote, wie sie die Religion und die Priester verkünden, vor Allem geeignet sind, als sittliche von den Menschen aufgenommen zu werden, den Menschen mit Ehrerbietung zu erfüllen und damit ihre reine sittliche Vollziehung zu sichern. Somit hat die Sittlichkeit in dem Glauben an einen Gott ihre wichtigste Unterlage und Stütze; je mächtiger, je erhabener dieser Gott vorgestellt wird, desto höher steigt die Ehrfurcht vor diesem Gott, und desto reiner wird sein Wille von den Gläubigen erfüllt. Es ist also klar, dass die Religion eine wesentliche Stütze des Sittlichen ist; es empfängt theils seinen Inhalt aus ihr, theils ruht seine Verwirklichung und die Macht seines Sollens auf dieser Achtung vor dem unendlich mächtigen und erhabenen Wesen Gottes. — Allein dessenungeachtet kann aus Alledem nicht das Dasein Gottes abgeleitet werden; denn der Glaube hat, wie erwähnt, die gleiche Wirkung für das Sittliche wie die Wirklichkeit und Wahrheit. Sodann ist trotzdem, dass der Realismus diese Wirksamkeit des Glaubens auf die Sittlichkeit anerkennt, doch damit nicht zugegeben, dass die Sittlichkeit ohne Religion unmöglich sei. Da vielmehr neben Gott noch das Volk und der Fürst und bei den Kindern noch der Vater als Autoritäten für den Einzelnen bestehen, so kann die Autorität Gottes ausfallen; die Moral und das Recht haben dann an dem Willen jener anderen Autoritäten noch vollkommen zureichende Quellen für ihren Inhalt und ihre Wirksamkeit auf den Willen. — Es ist also die Moral und das Recht von dem Dasein eines Gottes und selbst von dem blossen Glauben an einen Gott nicht bedingt; aber beide erlangen durch diesen Glauben einen Anhalt mehr, der vorzugsweise geeignet ist, das sittliche Gefühl (die Ehrfurcht, Achtung) zu erwecken und die Verwirklichung des Sittlichen zu sichern. Wenn in der Gegenwart diesen Vortheilen die Nachtheile entgegengestellt werden, welche für das Wohl

und die Wissenschaft von dem Glauben drohen, so zeigt dieser Einwand, dass der Glaube bei denen, die ihn erheben, schon nicht mehr besteht. Denn bei dem Gläubigen kann die Frage des Wohles nicht über den Inhalt des von Gott gesetzten Sittlichen entscheiden.

4. (R. 5.) Vorrede zur ersten Auflage. Schluss.

Dieser letzte Theil der Vorrede ist durch die Schwierigkeiten veranlasst, welchen Kant bei den Censurbehörden für den Druck seines Buches begegnete, und welche S. 8. B. XVII. ausführlich erzählt sind. Aehnliche Gedanken, wie sie hier Kant ausspricht, hat schon Spinoza in seinem theologisch-politischen Traktat geäussert; allein Beide übersehen, dass bei der Religion es sich nicht um die Wahrheit, sondern nur um die Gewissheit handelt. Wäre die Religion eine Erkenntniss, wie die Wissenschaften, welche auf den Fundamentalsätzen der Wahrheit ruhte, so hätten Kant und Spinoza vollkommen Recht; die Philosophie müsste dann volle Freiheit haben, den Inhalt der Religion zu prüfen, wie sie es mit dem Inhalt der besonderen Wissenschaften thut, und die Wahrheit könnte dabei nur gewinnen. Allein da die Religionen nicht auf den Fundamenten des Erkennens, sondern auf denen der Gewissheit ruhen (B. I. 61), und zu diesen das Beispiel der Autoritäten gehört, so ist klar, dass Alles, was das Ansehen der Autorität des christlichen Gottes und seines Stellvertreters erschüttert, auch die christliche Religion selbst erschüttern muss. Nun ist zwar der feste Glaube den Gründen der Wissenschaft an sich nicht zugänglich; allein da in jedem Menschen auch die Fundamentalsätze der Erkenntniss wirksam sind, so kann er sich auf die Länge den Einflüssen dieser nicht ganz entziehen, und das Glauben macht den klaren Resultaten jener allmählich Platz. — Es ist deshalb nicht zu verwundern, wenn die Anhänger des Glaubens ihn gegen die Angriffe der Wissenschaft zu schützen suchen, und dass sie, da sie es mit den Mitteln der Erkenntniss nicht vermögen, zu den Mitteln der Gewalt greifen, zu denen auch die Censur gehört. Ob diese Mittel diesen Zweck erreichen, ist eine Frage der Klugheit, die hier nicht zu entscheiden ist; jedenfalls helfen solche Mittel den Kampf verlängern. — Wichtiger ist

die Frage der Sittlichkeit solcher Mittel; allein für den Festgläubigen ist der Wille seines Gottes und dessen irdischen Stellvertreters auch das Sittliche, und so beseitigt der Glaube auch dieses Hinderniss, was nur für den Ungläubigen besteht. Es ist deshalb sehr natürlich, dass die Kirche auch durch solche moralische Entgegnungen sich nicht irre machen lässt. Für das Mittelalter mit seinem starken Glauben waren die Scheiterhaufen gegen die Ketzer nicht blos ein Mittel der Gewalt, sondern eine sittliche Pflicht. — Wenn die Gegenwart sich so schwer in solche Auffassung finden kann, wenn sie Alles nur nach der Moral ihrer Zeit beurtheilt, wie dies auch hier von Kant geschieht, so liegt dies eben in der jedem sittlichen Gefühl anhaftenden Täuschung, wonach es seinen Inhalt für einen ewigen und allgemeingültigen halten muss, während doch in Wahrheit dieser Inhalt sich ebenso in einer stäten Bewegung befindet, wie die Fixsterne des Himmels, obgleich auch hier der Zuschauer das Gegentheil zu sehen meint (B. XI. 191 u. f.).

5. (R. 13.) Vorrede zur zweiten Auflage.

Kant berührt hier die grosse Frage, ob Religion und Philosophie in Frieden mit einander gehen können? Er bejaht sie; er meint, das Philosophische stecke auch in der geoffenbarten Religion, wie der kleinere Kreis in dem grösseren. Allein er verkennt, dass die Religion in ihrem Glauben eine von der Erkenntniss durchaus verschiedene Grundlage hat, und deshalb es nur zufällig ist, wenn ihr Inhalt mit dem der Wissenschaft zusammentrifft. Deshalb sagt auch Kant selbst blos: „Die Offenbarung kann Vernunftreligion in sich begreifen;“ allein wenn seine Ausführung richtig wäre, so müsste es nicht „kann“, sondern „muss“ heissen; dies Muss hat Kant selbst nicht auszusprechen gewagt. — Der ähnliche Fehler ist später bei Hegel wiedergekehrt; Kant hat nach dem Vorgange Spinoza's die Glaubenssätze der Religion in rein moralische, Hegel in rein spekulative Begriffe umgedeutet. Die Wissenschaft mag dies Spiel treiben; allein es ist der Religion nicht zu verdenken, wenn sie ernstlich dagegen protestirt und auf den Glauben des wörtlichen Inhaltes als den allein richtigen besteht. — Dieser Gegensatz zwischen

Religion und Wissenschaft schliesst nicht aus, dass letztere jene als eins der erhabensten Werke des menschlichen Geistes anerkennt. — Der Mensch, mit Ausnahme der Wenigen, welche die höchsten Gipfel der Wissenschaft erreichen, bedarf der Autorität; alles Sittliche hat nur darin seinen Ursprung, und die Erhebung der Autorität zu einem göttlichen Wesen voll höchster Macht und Weisheit ist diejenige Gestalt der Autorität, welche selbst der wissenschaftliche Geist noch am ersten zu ertragen vermag. Es ist mithin die Entstehung der Religionen ebenso naturgemäss wie ihre Kraft, mit der sie sich trotz aller Angriffe der Wissenschaft in den Gemüthern der Menschen zu erhalten vermögen. Aber aus dieser Bedeutung der Religionen für das Gefühl der Menschen und für ihre Sittlichkeit folgt nicht die Wahrheit ihres Inhaltes. Die richtige Stellung der Wissenschaft zur Religion ist also nicht die, dass die Uebereinstimmung des Inhaltes beider darzulegen sei, sondern dass die Wissenschaft die Religion als eine Thatsache, als ein Geschehen, aber nicht als eine Erkenntniss behandelt, ähnlich wie sie dies mit den heidnischen Religionen und mit den Erzeugnissen des dichterischen Geistes thut. In der Vorrede zu diesen Erläuterungen ist das Weitere hierüber ausgeführt.

6. (R. 19.) Ueber das radikale Böse in der menschlichen Natur.

Es muss auffallen, dass Kant in einem Werke über die Religion mit einer Abhandlung über das Böse beginnt. Dies erklärt sich nur aus dem Grundgedanken Kant's, der ihn bei diesem Werke leitet. Danach ist alle natürliche (wahre) Religion nur Sittenlehre, aus der nur mittelst des künstlichen Begriffes des höchsten Guts auch das Dasein eines höchsten Wesens abgeleitet wird. Alle positiven Religionen haben nach Kant nur Wahrheit, soweit sie in ihrem Kern Moral sind; das Uebrige ist eine äussere Zuthat, die nur geduldet werden kann, wenn sie die Verwirklichung des Sittlichen unterstützt. — Bei dieser Auffassung, deren Wahrheit erst später zur Prüfung kommen wird, erklärt es sich, dass Kant mit moralischen Fragen sein Werk beginnt und nur sehr spät auf die religiösen Dogmen übergeht.

Die Frage über das radikale Böse, mit der Kant sich hier vierzig Seiten lang beschäftigt, ist für die realistische Auffassung höchst einfach. Nach dieser ist das Sittliche erst durch den Menschen selbst, und zwar allmählich mit dem Auftreten der Autoritäten und dem Anwachsen von deren Geboten entstanden. Vorher gab es für den Menschen weder Gutes noch Böses; nur Lust und Schmerz nach den Regeln der Klugheit bestimmte sein Handeln; es war der Stand der Unschuld, wie ihn die Bibel in ihrem Paradiese so treffend beschreibt. Mit dem Beginn des Sittlichen trat zu den bis dahin allein bestandenen Beweggründen der Lust der neue Beweggrund der Achtung. Da letzterer aber nicht allmächtig war, so konnte bei Konflikten zwischen beiden der Beweggrund der Lust überwiegen und das Handeln bestimmen, wie dies schon bei Adam und Eva mit dem Apfel geschah. Dies war dann das Böse, während das sittliche Handeln nunmehr das Gute wurde. Das Böse hat also seine Quelle in den Trieben der Lust; aber diese Triebe sind nicht an sich schon das Böse, sondern nur soweit, als sie gegen das Sittliche sich erheben. Diese Richtung ist den Trieben nicht wesentlich; sie können in vielen Fällen dasselbe fordern, wie das sittliche Gebot. Deshalb verjagt das Sittliche die Freude und Lust nicht aus der Welt, sondern beschränkt sie nur auf die Gebiete, wo sie nicht selbst ein Handeln aus Achtung fordert.

Diese einfache und natürliche Auffassung des Bösen ist schon von den Stiftern der christlichen Religion verlassen worden. Indem Christi Tod als Opfer für die Sünden der Menschen gefasst und dadurch die Versöhnung der Menschen mit Gott begründet wurde, gestaltete sich dieser schuldlose Opfertod Christi zu dem Kernpunkt des Glaubens. Dies erforderte aber die Annahme einer allgemeinen Schuld aller Menschen, und so entstanden die Dogmen von der Erbsünde und von dem ewigen Rathschluss Gottes, welcher Diesen zum Verderben und Jenen zur Erlösung bestimmt.

Der Einfluss dieser Lehre ist auch bei Kant ersichtlich, sonst würde er sich nicht mühen, diesen Gedanken philosophisch zu begründen. Diese Begründung wird ihm dadurch sehr erschwert, dass er das Böse nicht aus dem Triebe nach Lust, wie oben geschehen, ableitet, sondern auf eine Maxime zurückführt, die deshalb als ein Allge-

meines nicht in den Trieben, sondern in der Freiheit (Vernunft) ihre Quelle haben kann. Indem damit die Vernunft ebenso zur Quelle des Bösen, wie des Guten von Kant erhoben wird, ist offenbar sein ganzes moralisches Prinzip, was er in der Kritik der praktischen Vernunft aufgestellt hat, erschüttert. Denn das Kennzeichen des Guten, was er dort in der Allgemeinheit der Maxime gesetzt hat, gilt ja hier auch für die Maxime des Bösen; auch diese ist ja ein Allgemeines.

Wäre Kant nicht zu fest in dieser Theorie des Guten, als eines formalen Allgemeinen, befangen gewesen, so hätte ihm nicht entgehen können, dass die einzelne böse Handlung niemals aus einer Maxime (Grundsatz, Regel) hervorgeht, sondern aus dem Gegentheil, aus der Uebermacht des sinnlichen Triebes für den einzelnen Fall, wobei der Sünder selbst von der allgemeinen Maxime, in Zukunft ebenso zu handeln, weit entfernt ist, vielmehr nur der Gewalt des Triebes für diesen einzelnen Fall nachgiebt (B. VIII. 21).

Obgleich sich Kant gegen die Synkretisten erklärt, so bleibt es doch wahr, dass der Mensch nach dem Auftreten der Sittengebote von Natur gut und böse ist. Es besteht in ihm die Empfänglichkeit und das Achtungsgefühl für die Gebote der Autoritäten; in diesem Achtungsgefühle ist gesetzt, dass der Mensch das sittlich Gebotene zu vollziehen verlangt. Also ist der Mensch von Natur gut. Allein neben diesem sittlichen Gefühle bestehen auch die Triebe der Lust, welche vielfach mit den sittlichen Geboten in Widerstreit gerathen können; so ist der Mensch auch von Natur böse, d. h. er hat Triebe in sich, welche so stark werden können, dass er das Sittengebot verletzt. — Indem somit das Böse seinen Ursprung nicht in einer Maxime oder in einem Allgemeinen hat, verschwindet von selbst die Schwierigkeit, in welche Kant geräth, und welche ihn nöthigt, den Grund des Bösen „für unerforschlich“ zu erklären.

Die Deduktion in der Anmerk. S. 23 des Werkes gelingt nur, weil Kant setzt, das Sittliche umfasse alles Handeln; ist dies aber nicht der Fall, so giebt es auch gleichgültige Handlungen (Adiaphora).

In der Anmerk. S. 24 des Werkes sucht Kant sich gegen die Vorwürfe Schiller's zu vertheidigen. Schiller

hatte ganz Recht, wenn er behauptete, das Prinzip Kant's beseitige, weil es alles Handeln umfasse und als Motiv des Handelns nur die Achtung vor dem Gesetz anerkenne, alle Freude aus der Welt. Kant's Vertheidigung dagegen ist schwach. Kant meint, wenn erst die tugendhafte Gesinnung fest gegründet sei, so ziehe sie dann „die Sinnlichkeit mit in das Spiel". Allein Kant bleibt die Erklärung schuldig, wie dies möglich sei, wenn eben sein Prinzip alles Handeln bestimmt, und also alles Handeln nur aus Achtung und niemals aus einem Motiv der Lust (Heteronomie, B. VIII. 19 u. f.) geschehen darf. Kant hilft sich mit der Fabel des Herkules, und man lässt sich solche Phrasen nur deshalb gefallen, weil allerdings in der Wirklichkeit es sich so verhält, dass die Sittlichkeit nicht alle Lust verdrängt. Aber dies beweist nicht, dass Kant mit dieser Deduktion Recht habe, sondern dass er mit seinem Prinzip Unrecht hat; nur wenn dieses falsch ist, ist jene Deduktion richtig.

7. (R. 27.) Von der ursprünglichen Anlage zum Guten.

Abgesehen von der schwerfälligen, nicht immer gut gewählten Nomenklatur, erkennt hier Kant mit dem Realismus an, dass in dem Menschen nur zwei Triebfedern seines Handelns bestehen: 1) die Triebe der Lust, 2) die Achtung vor dem Sittengesetze mit ihrer Wirksamkeit auf den Willen. Wenn die Vernunft die Triebe der Lust unter einander regelt, so ist ihr Ergebniss die Klugheit mit ihren Regeln. Der einzige Unterschied ist also nur, dass Kant die Vernunft allein für genügend hält, die Achtung vor ihrem Gebot zu erwecken, während der Realismus behauptet, dass die Vernunft überhaupt nur ein Wissen sei, aber nie ein Gebieten (Wollen), und dass die Achtung in uns nicht vor einem Theil unsrer Selbst entstehen könne, sondern eine unermesslich grosse Macht erfordere, deren Dasein den Menschen mit Ehrfurcht und Gehorsam erfülle. Diese Auffassung des Realismus erscheint dem sittlichen Gefühl zwar anstössig, allein man vergisst, dass sie bereits die vorherrschende in allen Religionen ist. Gott gebietet da nicht etwas, weil das Sittliche schon vorher da ist, sondern aus Gottes Gebot wird erst das Sittliche für den Menschen. In der Anmerk. (*) erkennt Kant selbst

an, dass in dem Wesen der Vernunft eine solche Macht nicht liege; trotzdem bleibt er dabei, eine solche Empfänglichkeit für die Regeln der Vernunft in dem Menschen zu behaupten. — Man sieht, wie nahe Kant der realistischen Ableitung des Sittlichen stand, und wie nur die Täuschung über den Inhalt des Sittlichen, welchen er für ewig und allgemeingültig hielt, ihn nöthigte, auf die Vernunft als Quelle zurückzugehen.

8. (R. 30.) Vom Hange zum Bösen.

Kant leitet die Möglichkeit des Bösen hier richtig davon ab, dass neben dem sittlichen Antriebe noch Triebe der Lust bestehen, und jener diesen gegenüber der schwächere (Gebrechlichkeit) sein könne. Die Vermischung (Unlauterkeit) ist zwar nicht in Wahrheit vorhanden, indess thut dies hier nichts zur Sache. Auch die Bösartigkeit als Prinzip ist in keinem Menschen; denn der Mensch hat nur den Antrieb der Lust und der Achtung; jener kann diesen überwinden, aber es giebt nicht noch einen Trieb aus Nichtachtung; dies wäre ein Trieb aus Nichts. Folglich ruht alles Böse auf den Triebfedern der Lust, soweit sie dem sittlichen Gebot sich entgegenstellen. Es ist dabei möglich, dass der Mensch sich diesen Trieb auch in allgemeinerer Form zur Regel nimmt (z. B. immer zu betrügen, wo keine Entdeckung zu fürchten ist), aber das wirklich Treibende bleibt auch hier immer die Lust des einzelnen Falles, nicht die Allgemeinheit einer Maxime.

Um nun die Freiheit des Menschen und die Zurechnungsfähigkeit seines Handelns hierbei sich zu erhalten, greift Kant zu dem falschen Mittel, alles Böse aus einer Maxime, d. h. einer Regel abzuleiten, die eben wegen ihrer Allgemeinheit das Kennzeichen der Willkür sei. Bei Kant entspringt somit das Böse nicht schon aus dem Triebe der Lust und dem Widerstreit desselben mit dem Sittengebot, sondern es muss noch ein besonderes Wollen des Menschen hinzukommen und dieses Handeln sich zur Maxime machen; nur dann soll es als frei und zurechnungsfähig gelten. Nun lehrt die Erfahrung bei keinem Menschen etwas von einem solchen allgemeinen Entschluss zum Bösen, und so bleibt Kant nichts übrig, als diesen Entschluss zu einer intelligiblen That zu machen, die

ausserhalb der Zeit steht, die deshalb alles Handeln umfasst, die nicht ausgerottet werden kann, und für welchen Entschluss man keine Ursache angeben kann, so dass er als angeborner Hang gelten muss.

Zu so furchtbaren Konsequenzen führt ein verkehrtes Prinzip. Allerdings hat die Frage der Zurechnung ihre Schwierigkeiten; allein sie sind dieselben, welche in der Freiheit des Willens überhaupt liegen und anderwärts (B. XI. 81 u. f.) dargelegt worden sind. Die Freiheit des Willens ist entweder nur Zufall oder Regelmässigkeit. Jener hebt alle Persönlichkeit auf; diese beseitigt zwar den eisernen Druck der Nothwendigkeit, aber lässt doch alles Handeln dem Motiv nach festen Regeln ohne Ausnahme folgen; der Mensch erscheint dabei mit seinen einzelnen Handlungen in dieser grossen Kette nur als ein Glied, was an die vorgehenden ausnahmslos gebunden ist.

Natürlich erhebt sich dann die Frage, wie kann dem Menschen dann seine That noch zugerechnet werden? Kant zieht, um diese Zurechnung zu erhalten, sich hinter die Willkür (den Zufall des Wollens) zurück; allein es bedarf dessen nicht; trotz dieser Regelmässigkeit bleibt der Mensch doch der, welcher seine That gewollt und gethan hat, und dies genügt für diesen durch die Autoritäten eingeführten Begriff der Zurechnung. Er erleidet dann seine Strafe, ohne dass die bestehende allgemeine Regelmässigkeit alles Geschehens ihn davon befreien kann. Die Bedenken, welche man hierbei findet, sind nur durch Hinweis auf die geltende Moral zu beseitigen, welche sich mit diesen Momenten für ihre Zurechnung begnügt. Es wäre verkehrt, wenn die Philosophie sich verleiten liesse, diese Zurechnung noch sachlich weiter zu begründen und deshalb auf den durchaus fehlerhaften Begriff der Freiheit wieder zurückzugehen. Bedarf es sonach, um eine That zuzurechnen, nur, dass der Mensch sie gewollt habe, eine Ansicht, die auch Herbart theilt, so ist dieselbe auch dann vorhanden, wenn ein Mensch ohne alle Maxime nur in Folge eines Triebes der Lust eine einzelne unsittliche That verübt; er hat sie auch dann, wenn auch nur als einzelne, gewollt, folglich wird sie ihm zugerechnet, nach Lohn wie nach Strafe.

9. (R. 35.) Der Mensch ist von Natur böse.

Bisher hat Kant von der Anlage zum Guten und von dem Hange zum Bösen in dem Menschen gesprochen; dies liess sich leicht begreifen; jetzt aber tritt er mit dem erschreckenden Satz auf: „Der Mensch ist von Natur böse; das absichtliche Böse ist ein allgemeiner Fehler der menschlichen Gattung.“

Was sind nun Kant's Beweise für diesen Satz? Kant sagt: die Erfahrung zeigt genügend viel böses Handeln bei rohen, wie bei kultivirten Menschen, bei Einzelnen, wie bei Völkern. Der Grund dazu kann nicht in dem Triebe nach der Lust liegen, denn „deren Dasein dürfen wir nicht verantworten“: auch nicht in einer Verderbtheit der Vernunft; dies wäre ein Widerspruch: also kann er nur darin liegen, dass der Mensch die sittliche Triebfeder der Triebfeder der Lust nicht über-, sondern unterordnet. Nur bei dieser Annahme bleibt das Böse eine freie zurechnungsfähige That, und da das einzelne Böse nach der Erfahrung existirt, so kann es nur in dieser Form einer Maxime existiren; d. h. jeder Mensch ist von Natur böse. — Man hat Mühe, dieser Deduktion zu folgen; indess erhellt, dass ihr Kern darin liegt, dass Kant das Böse aus der Maxime, also aus einem Allgemeinen ableitet und die Zurückführung auf die Uebermacht des Triebes nach Lust nicht für genügend hält, weil wir diesen Trieb uns nicht gegeben haben, während doch das Böse unsere That sein muss. In dieser Annahme liegt der Kern der Deduktion, aber auch ihre Unwahrheit. Es ist nicht abzusehen, weshalb das dem sinnlichen Triebe Nachgeben nicht als unsere That gelten solle; selbst wenn das freie Handeln nur in seinem Bestimmtwerden durch die Vernunft besteht, so ist doch auch das Nichteintreten dieser Wirksamkeit der Vernunft in dem einzelnen Falle ebenso ein freies wie das Eintreten; die Vernunft konnte entgegentreten, und hat sie es nicht gethan, so ist auch dies die That ihrer Freiheit. Der positive Anlass zum Bösen liegt dann in dem natürlichen Triebe, und man mag diesen als eine Naturanlage von der Schuld freisprechen; immer bleibt es die Schuld der Vernunft, wenn sie sich in diesem Falle nicht geregt hat: denn die Vernunft bestand auch in solchen Zeit-

punkten, und ihre Ruhe ist ebenfalls ihre That und, als von ihr ausgehend, eine freie That. Es ist deshalb durchaus nicht nothwendig, mit Kant immer ein positives, von der Vernunft ausgehendes Wollen des Bösen zu verlangen, um ein zurechnungsfähiges Handeln zu gewinnen. Indem Kant selbst die Gebrechlichkeit als eine Art seines Bösen einführt, erkennt er an, dass schon die Schwäche, also ein Nicht-thun der Vernunft genügt, um ein zurechnungsfähiges, böses Handeln zu begründen.

Bedarf es also hiernach keiner Maxime, keines positiven Willens der Vernunft, keiner allgemeinen Unterordnung des Sittlichen unter das Sinnliche, um die böse That zuzurechnen und als die eigene des Menschen anzusehen, so fällt die ganze Deduktion Kant's, und es bleibt nichts übrig, als dass in dem Menschen zwei Arten von Beweggründen für sein Handeln bestehen, und dass der eine, der sittliche, nicht von solcher Stärke ist, um von dem anderen, dem Triebe der Lust, nie überwunden zu werden. Daraus folgt also nur die Möglichkeit in der Natur des Menschen, böse zu handeln, aber nicht die Nothwendigkeit, welche Kant behauptet; es bleibt auch möglich, dass ein Mensch sich frei von dem Bösen erhält. Seine bösen Thaten sind auch nur die Folgen des einzelnen Unterliegens der sittlichen Triebfeder und keineswegs die Folge einer der Gattung anhaftenden Maxime, das Sinnliche allgemein über das Sittliche zu stellen.

10. (R. 43.) Von dem Ursprung des Bösen im Menschen.

Nachdem Kant im Vorhergehenden gezeigt, dass der Mensch von Natur böse sei, so sucht er hier die Ursache davon zu erforschen, und nach mancherlei Versuchen gelangt er zu dem Ergebniss, dass „dieser Hang zum Bösen unerforschlich sei, und kein begreiflicher Grund angegeben werden könne, woher das Böse zuerst in uns gekommen.“ Aber sollte ein so sonderbares Resultat nicht vielmehr beweisen, dass dieses radikale Böse, zu dem man keinen Grund finden kann, gar nicht existirt? Dass Kant sich die Schwierigkeit nur selbst bereitet, indem er das Böse über den sinnlichen Trieb hinaus in einen Ent-

schluss des Menschen verlegt, allgemein böse sein zu wollen?

Kant meint, es genüge für das Böse nicht der Zeitursprung, es komme auf den Vernunftursprung an. Dies hängt mit seiner Unterscheidung der intelligiblen und Erscheinungswelt zusammen. Allein wenn es keine Zeit giebt, giebt es auch kein Handeln, und der Begriff des Bösen hört dann völlig auf.

Kant verwickelt hier sich noch tiefer. Er setzt hier ausdrücklich, „dass das pflichtmässige Handeln jederzeit dem Menschen möglich sei," d. h. dass nie der Mensch sagen könne, die sinnliche Triebfeder sei zu stark für ihn gewesen. Danach hat also die Vernunft jederzeit die Macht über den sinnlichen Trieb; und dann ist es allerdings unerklärlich, weshalb sie nicht jederzeit von dieser Macht Gebrauch macht: sie braucht ja nur zu wollen, oder sie ist vielmehr schon dieses Wollen, dessen Hemmung durch den Trieb unmöglich ist. — Bei solcher Annahme bleibt allerdings nichts übrig, als den Nichtgebrauch dieser Macht aus einem positiven Wollen der Vernunft abzuleiten. Jede andere Macht, jeder Trieb ist dazu unfähig und zu schwach: nur sie selbst kann ihre Macht nicht wollen, nur sie selbst kann sich hemmen. Dies wird dann von Kant so dargestellt, dass die Vernunft die Unterordnung ihrer sich zur Maxime mache. — So lässt sich allenfalls der Gedankengang Kant's verstehen; aber offenbar führt dies zu einer Verkehrung der Vernunft, die Kant selbst kurz vorher als einen Widerspruch und als unmöglich erklärt hat.

Kant meint, die Erzählung der Bibel stimme mit seiner Ansicht überein: allein sie lehrt vielmehr das Gegentheil, dass Adam und Eva nur dem Triebe nach Lust nachgegeben und, indem sie dadurch zur Uebertretung des Gebotes der Autorität bestimmt worden, das Böse gethan haben. Nirgends ist von einer Maxime oder von einem Entschluss die Rede, dass Adam und Eva sich vorgesetzt, allgemein und als Maxime das Sinnliche über Gottes Gebot zu setzen; letzteres war ja selbst nur ein vereinzeltes, nicht von diesem Baum zu essen; ganz der Lehre des Realismus entsprechend, welcher das Sittliche mit einzelnen Geboten beginnen lässt.

11. (R. 49.) Von der Wiederherstellung der Kraft zum Guten.

Die erschreckenden Resultate der bisherigen Darstellung werden in dieser Schlussanmerkung wieder umgeworfen; man sieht, es ist nicht so schlimm gemeint.

Nach dem Bisherigen war das Böse radikal und ruhte auf einem unerklärlichen Entschluss, allgemein das Sinnliche über das Sittliche zu setzen. Bei dieser Allgemeinheit der Maxime ist es die nothwendige Folge, dass ein solcher Mensch nicht wieder zu dem Guten zurückkehren kann; denn nicht eine einzige seiner Handlungen ist gut, selbst wenn sie äusserlich legal ist; er kann es deshalb nicht einmal zu dem Willen, umzukehren, bringen; denn dies verletzte schon jene allgemeine Maxime der Unterordnung des Sittlichen.

Kant selbst erkennt hier offen diese Folge an; er sagt: „es übersteigt unseren Begriff, wie der von Natur böse Mensch sich selbst zu einem guten machen soll." — Wie hilft sich nun Kant hier heraus? — Kant sagt: „Weil der Verfall des Menschen in das Böse unbegreiflich ist und doch geschieht, so kann auch die Rückkehr zum Guten, trotz ihrer gleichen Unbegreiflichkeit, geschehen. Da das Gebot einmal lautet, wir *sollen* bessere Menschen werden, so müssen wir es auch werden *können*."

Also weil das Eine trotz seiner Unbegreiflichkeit besteht, so kann auch ein zweites Unbegreifliche geschehen; d. h. da ein Wunder geschehen ist, so sind nun Wunder ohne Schranke zulässig, und die Wissenschaft ist nicht mehr an die Gesetze der Natur und des Denkens gebunden. — Gegen solche Ansichten klingt selbst die Wunderlehre der Religionen noch bescheiden.

Ebenso falsch ist die Ableitung des Könnens aus dem Sollen. Aus dem Sollen giebt es vielmehr keinen Schluss auf das Können; sonst dürfte Kant das volle Sittliche nicht für ein dem Menschen unerreichbares Ideal erklären. Für den Realismus ist dies noch selbstverständlicher, da das Sittliche nach ihm das eigene Machwerk des Menschen ist, der nur zu leicht die Bedingungen der Möglichkeit überspringt. — Ein neuer Widerspruch liegt darin, dass Kant in dem Menschen trotz seines radikalen und allgemeinen Entschlusses zum Bösen doch noch einen *Keim* zum Guten in voller Reinigkeit übrig lässt. Was

soll dies heissen? Hat die Vernunft einmal das Sittliche dem Sinnlichen allgemein untergeordnet, wie Kant behauptet, so ist solcher Keim unmöglich und nur ein verhüllter Widerspruch. Der Leser fühlt ihn nur weniger, weil Jeder an sich selbst weiss, dass eine solche radikale Bosheit nicht in ihm steckt; deshalb gilt solcher Keim als die Wahrheit; aber dann folgt auch, dass Kant's Prinzip nicht das wahre ist. — Um einigermassen die Konsequenz sich zu erhalten, führt Kant aus, dass die Umkehr zum Guten kein allmähliches Geschehen, sondern ein plötzlicher Umschlag, keine Reform, sondern eine Revolution sei. Freilich sei dies unbegreiflich, aber aus dem Sollen folge einmal das Können. — Zum Schluss wird offen erklärt, dass der Satz vom angeborenen Bösen in der Moral von keinem Gebrauche sei, und dass der Mensch selbst nie wissen könne, ob diese Revolution zum Guten in ihm vorangegangen sei oder nicht; er müsse sich mit der Hoffnung, dahin zu gelangen, begnügen. Kant scheint deshalb am Schluss dieses Abschnittes nicht abgeneigt, auch einen übernatürlichen Beistand zur Umkehr zuzulassen, wie ihn die christliche Religion lehrt; nur soll nach Kant der Mensch sich dieses Beistandes würdig machen. —

Es wird kaum nöthig sein, auf die Schwächen und Widersprüche in diesen Deduktionen aufmerksam zu machen. Sie haben alle den einen Ursprung in der Ableitung des Bösen aus einem positiven und allgemeinen Entschluss, das Sittliche dem Sinnlichen unterzuordnen, welcher Entschluss unerkennbar und ausserhalb der Zeit in jedem Menschen als eine freie That vor sich gehen soll. — Es ist nicht zu verwundern, dass aus dieser widernatürlichen Annahme die schlimmsten Konsequenzen hervorgehen, und dass die Umkehr zu der Wahrheit nur in Widersprüchen möglich ist.

12. (R. 63.) Von dem Kampf des guten Prinzips um die Herrschaft.

Kant wiederholt hier in der Einleitung dieses zweiten Stückes noch einmal das Ergebniss des ersten Stückes, wonach das Böse nicht in den natürlichen Neigungen liegt, sondern „in der freien Willkür; die nähere Erklä-

rung aber ewig in Dunkel eingehüllt bleibt." Die Neigungen sollen nur die Ausführung des Guten erschweren, das eigentlich Böse aber liege darin, „dass man diesen Neigungen, wenn sie zur Uebertretung anreizen, nicht widerstehen will." Dies sei keine „Schwäche" der Vernunft: denn die Vernunft habe das Vermögen, über alle entgegenstehenden Triebfedern Meister zu werden, folglich sei es nicht möglich, dass die Sinnlichkeit über eine solche Vernunft Meister werden könne.

Hier hat Kant seine Gedanken konzentrirt und damit selbst ihren Mangel erkennbar gemacht. Weil das blosse Denken (die Vernunft) nach Kant die unbedingte Macht über den Trieb hat, kann das Böse nicht von dem Trieb ausgehen; denn dieser kann die Vernunft nicht überwinden, sondern die Vernunft selbst muss den Trieben nicht widerstehen wollen. Kant schwankt danach zwischen zwei Gründen: einmal sind ihm die Triebe kein Wollen, und deshalb kann eine von ihnen veranlasste That keine freie und zurechnungsfähige sein, und das andere Mal sind diese Triebe zwar ein Wollen, aber dies ist für sich allein nie im Stande, die übermächtige Vernunft zu überwinden; deshalb kann die böse That nicht von diesen Trieben kommen, sondern davon, dass die Vernunft selbst sich ihnen nicht widersetzen will.

Beide Gründe sind falsch: der Trieb ist schon ein Begehren, d. h. ein Wollen; der Umstand, dass die Lust dieses Wollen verursacht, ändert nicht die Natur des Wollens: es ist deshalb schon das durch den sinnlichen Trieb bestimmte Handeln ein zurechnungsfähiges. Ferner hat die Vernunft keine solche unüberwindliche Macht über den Trieb: sie hat, als Denken, überhaupt keine Macht, sondern das Gefühl der Achtung vor dem Gebot bestimmt das sittliche Handeln. Dieses Gefühl ist aber in seiner Stärke wechselnd, und deshalb kann es kommen, dass es von dem sinnlichen Triebe besiegt wird. Es bedarf also keines besonderen Entschlusses der Vernunft, den Trieben nicht widerstehen zu wollen, damit diese die Oberhand erhalten; es genügt, dass das sittliche Wollen in dem einzelnen Fall schwächer ist als das sinnliche, um letzterem den Sieg zu gewähren.

So liegt der Grund von dem Satze, dass der Mensch

von Natur böse sei, lediglich in dem falschen Begriff der Vernunft und der Freiheit.

Uebrigens findet sich der Gedanke Kant's schon bei den Kirchenvätern. Augustin sagt (*De Civitate Dei* XIV. 3): „Die Verderbniss des Leibes, welches die Seele beschwert, ist nicht die Ursache der ersten Sünde, sondern nur die Strafe derselben; die Schwäche des Fleisches hat nicht die Seele sündigen gemacht, sondern die sündige Seele hat das Fleisch schwach gemacht.“ Ebenso heisst es in der christlichen Sittenlehre von Wuttke (Berlin, 1865) B. II. S. 12: „Der Grund der Sünde liegt nicht in der ursprünglichen Natur des Menschen, sondern eine unbegreifliche Willensentschliessung ist die Ursache der Sünde.“ — Wuttke will damit zunächst die von Hegel, Daub, Strauss, Rothe und Anderen behauptete Nothwendigkeit der Sünde bekämpfen, aus welcher folge, dass dann Gott selbst die Schuld der Sünde trüge; im Uebrigen führt Wuttke das Böse auf einen „unvernünftigen Willen“ zurück, der deshalb auch unbegreiflich sei. Dieser unvernünftige Wille der Vernunft ist derselbe Widerspruch, der bei Kant als Umkehrung der Vernunft vorkommt. — Alle diese Schwierigkeiten, mit denen, wie man sieht, auch die christlichen Theologen zu kämpfen haben, kommen von der falschen Annahme einer unbedingten Gewalt der Vernunft über die Triebe. Die Theologen verdienen aber hier eher Entschuldigung als die Philosophen: denn jenen ist der allmächtige und allweise Gott ein wirklicher, und es war unvermeidlich, dass die Schuld der Sünde des Menschen auf den allmächtigen Schöpfer zurückfiel, wenn sie nicht die unbedingte Macht der Vernunft über die Triebe setzten: nur dann konnte die Sünde als das eigene freie Wollen des Menschen und nicht als die Einrichtung des Schöpfers gelten.

13. (R. 68.) Personificirte Idee des guten Prinzips.

Hier beginnt Kant offen den geschichtlichen Personen und Thatsachen, welche den Kern der christlichen Religion bilden, moralische Ideen unterzuschieben und sie auf diesem Wege mit der Philosophie zu versöhnen. Es ist dies der Grundgedanke, welcher durch das ganze

Werk sich hindurchzieht, und dessen genauere Prüfung daher hier am Orte sein wird.

Es ist klar, dass damit das Fundament der Religion erschüttert werden muss, welche wesentlich das Glauben an eine, von einer erhabenen Autorität ausgegangene (geoffenbarte) Lehre ist, und welche deshalb ihre Natur verliert, sobald dieses Glauben, dieses feste Vertrauen auf Aussprüche der Autorität in eine Erkenntniss umgewandelt wird, die auf den Fundamentalsätzen der Wahrheit und nicht auf der Autorität beruhen soll. Jeder Versuch derart ist daher schon ein Zeichen, dass der Glaube erschüttert ist. Allein da diese Erschütterung nur langsam und allmählich vor sich geht, so geschehen diese Versuche im Anfange nur schüchtern. Man will da die Religion nicht angreifen; man will nur sie reinigen und sie stützen, indem man zeigt, dass ihr Kern auch mit der wissenschaftlichen Erkenntniss übereinstimme. Auf dieser Stufe noch steht Kant; allein es ist unvermeidlich, dass, wenn einmal die Vernunft (die Erkenntniss) sich zur Stütze der Religion erhoben hat, sie auch bald sich zu ihrer Herrin macht. Indem allmählich alle Schranken, welche die Ehrfurcht früher der wissenschaftlichen Forschung setzte, fallen, vermag die Wissenschaft alsdann ihre Aufgabe voll zu erfüllen; d. h. sie lässt dann die Frage über die Wahrheit des Inhaltes der Religion ganz fallen; sie erkennt, dass dieser Inhalt sich nicht auf die Quellen der Erkenntniss, sondern blos auf die der Gewissheit stützt, und dass deshalb ein Streit über die gegenständliche Wahrheit dieses Inhaltes oder eine Rechtfertigung desselben aus den Fundamenten der Erkenntniss verkehrt ist. Die Wissenschaft erkennt dann vielmehr als ihre Aufgabe, die Religion nur als eine Thatsache, aber nicht als eine Wahrheit zu fassen und zu erklären; ähnlich wie es mit den Werken der Dichtkunst geschieht. Sie bestrebt sich, die Entstehung dieses Glaubens aus den Zuständen der Völker und Zeiten zu erklären, wobei die gegenständliche Wahrheit dieses Inhaltes zurücktritt. Sobald Philosophie und Wissenschaft diese Stellung zur Religion eingenommen haben, hört der ärgerliche Streit derselben über die Wahrheit der Religion auf; es kehrt ein Frieden anderer Art zwischen ihnen ein; die Philosophie hütet sich dann, den Inhalt der Religion umzudeuten und in philosophische Ge-

danken aufzulösen: sie begnügt sich, die geschichtliche Entstehung des Glaubens als Thatsache darzulegen: alles Uebrige findet sich allmählich von selbst, soweit die Menschheit überhaupt im Stande ist, der Autoritäten zu entbehren und mit der Erkenntniss allein sich zu begnügen.

Diese Stufe hat Kant noch nicht erreicht; er hatte eine zu streng religiöse Erziehung genossen, und die ganze Stellung der Philosophie zur Religion war zu seiner Zeit noch nicht derart, dass er die Wahrheit des religiösen Inhaltes schon ganz bei Seite lassen und die Religion nur als ein Erzeugniss der Schwäche des Menschen hätte auffassen können. Deshalb sucht Kant noch zu vermitteln; er sucht noch von der Wahrheit des religiösen Inhaltes zu retten, was möglich ist, und bemerkt nicht, dass er damit die Religion selbst zerstört. Auch Hegel und Schleiermacher sind bekanntlich später denselben Weg gegangen: selbst Hegel's Schüler sind aus Hass gegen die Religion über den rein wissenschaftlichen ruhigen Standpunkt hinausgerathen.

Indem Kant zu denen gehört, die auf dem halben Weg stehen geblieben sind, musste auch seine Auffassung der christlichen Religion in der Halbheit befangen bleiben. Seine Umdeutungen der einzelnen christlichen Dogmen sind meist so gewaltsam, dass nur die gute Absicht ihn entschuldigen kann: dabei zerstören diese Umdeutungen den wahren Kern dieser Dogmen so gänzlich, dass es den Predigern dieser Religion nicht verdacht werden kann, wenn sie das Buch Kant's als unchristlich von den Gläubigen fernhalten wollten.

Alle Religion ruht auf dem der menschlichen Natur angeborenen Gefühle der Achtung (B. XI. 51) und ist nicht von der Furcht ausgegangen. Deshalb hat nur der Mensch, nicht das Thier Religion: das Vorstellen und Denken der höheren Thiere wäre dazu allenfalls zureichend: der Furcht sind sie auch empfänglich: aber da ihnen die Gefühle der Achtung abgehen, und sie nur in den Gefühlen der Lust und des Schmerzes sich bewegen, so fehlt ihnen deshalb die Sittlichkeit und die Religion. Das Achtungsgefühl, die Ehrfurcht ist das Aufgehen des Ich in eine ihm gegenüberstehende **reale unermessliche Macht.** Als solche Macht bieten sich dem Menschen in der frühsten Zeit die grossen Vorgänge der Natur dar: hier zeigt sich die Kraft

der Elemente in einer Weise, dass des Menschen eigne Kraft dagegen völlig verschwindet. Die Sonne, der Gewittersturm, das Meer, der Sternenhimmel, die heisse Gluth des Sommers, die befruchtenden Regen und die gewaltigen Ströme sind die ersten unermesslich grossen Mächte, welche den Menschen mit Ehrfurcht erfüllen. Sein Gefühl treibt ihn, sie zu personificiren, sie zu lebendigen, wissenden und wollenden Göttern zu erheben. Je nach seinen Kenntnissen stattet er diese mit Allem aus, was ihm übermächtig erscheint; je höher seine Kenntniss steigt, desto höher lässt er auch die Macht dieser Götter wachsen. Nachdem einmal diese Götter der Wahrnehmung und Beobachtung entrückt sind, hat die Phantasie volle Freiheit, ihre Macht zu steigern, wozu die Ehrfurcht treibt; denn um so leichter versinkt das eigene Ich in diese Gottheiten, und um so beruhigter fühlt es sich in diesem Aufgegangensein Seiner in dieselben. Deshalb wächst die Macht dieser Götter allmählich in das Unendliche, und mit der steigenden Bildung verwandelt sich die Vielheit derselben zu *einem* allmächtigen und allwissenden Gott.

Aber soll dieser Gott das Herz der Menschen erfüllen, soll er mit Ehrfurcht angebetet werden, so muss er eine *Persönlichkeit*, ein *Einzelner*, ein *menschenähnliches*, nur ins Unendliche gesteigertes Wesen sein, was seine Macht *bethätigt*, was *handelt* und gehandelt hat, was die Welt geschaffen hat und erhält, was das Glück und Unglück der Menschen in seiner Hand hat, was durch Wunder und Weissagungen seine Macht Jedem vor Augen stellt. Nur in solcher bildlichen und greifbaren Gestalt kann der Gott die Ehrfurcht in der Seele des Menschen wecken; nur so kann er dem Menschen eine erhabene Autorität sein, nach der sein Achtungsgefühl verlangt. — Es ist deshalb unmöglich, dass blosse Ideen, und seien sie noch so erhaben, diese bildliche Gestalt und Wirksamkeit Gottes ersetzen können; jeder Versuch, seine Gestalt und sein Thun in reine Begriffe und allgemeine Gedanken umzuwandeln, muss den *Glauben* zerstören und kann nur eine kalte Erkenntniss an dessen Stelle setzen, welche das Gefühl nicht befriedigt.

Deshalb hat auch die jüdische und christliche Religion, trotz der Unsinnlichkeit ihres Gottes, diese Gestaltung und dieses lebendige Thun: dort in den Propheten, hier in dem

Mensch gewordenen Gott selbst, der ein ganzes Leben unter den Menschen in Handeln und Leiden, in Wundern und Weissagungen verbringt und damit dem Bedürfniss der Ehrfurcht die reichste Befriedigung bietet. Diese heilige Geschichte lässt sich nicht symbolisiren und nicht in spekulative oder moralische Begriffe umwandeln, ohne das Wesen der Religion in den Herzen der Gläubigen, ohne ihre Ehrfurcht vor einer allmächtigen Persönlichkeit, ohne ihr Abhängigkeitsgefühl, wie Schleiermacher sagt, zu zerstören. Begriffe wirken keine Ehrfurcht und sind keine Autoritäten, und Beides kann die Menschheit, wenigstens zur Zeit, nicht entbehren.

Selbst die Hereinziehung der Moral ändert hierin nichts. Wenn die Moral so innig in allen Religionen mit ihren Dogmen verwebt ist, so folgt dies aus der Autoritätsnatur der Gottheiten von selbst. Indem deren Wille den Menschen mit Ehrfurcht erfüllt, vollzieht er nothwendig diesen Willen aus Achtung, d. h. dieser Wille ist ihm das Sittliche. Deshalb hat jede Religion, sowie sie zu wollenden Göttern vorgeschritten ist, und dies geschieht sehr früh, auch ihre Moral; sie ist ganz unabtrennbar von der lebendigen Thätigkeit ihrer Gottheiten, und wenn auch die Moral ohne Hülfe der Religion sich aus der Autorität des Volkes und Fürsten entwickeln kann, so ist es doch natürlich, dass mit dem Auftreten einer wollenden Gottheit die Moral des Volkes ihre Quelle in diesen Willen Gottes, als der höchsten Autorität, verlegt. Für den Gläubigen hat die Moral gerade in diesem persönlichen und lebendigen Gott, als höchster Autorität, ihren festesten Halt, und es ist eine Täuschung der Philosophen, wenn sie meinen, mit den moralischen Begriffen allein das Sittliche auch verwirklichen zu können. Nur der Irrthum, dass die Vernunft allein zureiche, das Sittliche zu bieten und den Menschen mit Achtung davor zu erfüllen, konnte zu dieser Meinung verleiten. Ist dieser Satz unwahr, so kann auch die Moral der persönlichen, lebendigen Autoritäten nicht entbehren; und wenn auch die Autorität Gottes in den Völkern durch die Autorität des Volkes, Fürsten und Vaters ersetzt werden kann, so ist es doch unzweifelhaft, dass der Glaube an einen persönlichen, allmächtigen Gott, der das Sittliche will, die Verwirklichung desselben bei dem Gläubigen mehr, wie alles Andere stützt und sichert.

Diese Andeutungen werden genügen, um zu erkennen, dass Kant's Versuch, die christliche Religion in moralische Begriffe aufzulösen und so eine natürliche Religion aus ihr abzusondern, an einem zweifachen Irrthume leidet. Eine solche Auflösung, wenn sie möglich wäre, würde keine Religion mehr sein, auch keine natürliche, sondern eben nur Moral; und zweitens würde auch dieser Moral das wesentliche Moment ihrer Wirksamkeit auf den Menschen fehlen; es wäre eine Lehre, aber ohne die Macht, sich zu verwirklichen.

Den Zwang, welchen im Uebrigen Kant der christlichen Lehre vom Gottessohn hier anthut, um sie in einen moralischen Begriff aufzulösen, wird der Leser im Einzelnen leicht bemerken. Schon in dem ersten Satz unternimmt es Kant, über den göttlichen Rathschluss abzusprechen, als wenn die Erde die Welt wäre.

14. (R. 70.) Objektivität der Personifikation des Guten.

Gleich dieser erste Versuch, die christliche Religion in eine natürliche, moralische umzuwandeln, zeigt seine Unausführbarkeit. Kant muss die Bedeutung von Christus seinem Prinzipe gemäss in dem Beispiel eines sittlichen Lebens suchen, was Christus den Menschen gegeben habe. Allein Kant muss selbst zugeben, dass die Idee der moralischen Vollkommenheit durch kein Beispiel erweislich gemacht werden kann („das Urbild davon ist nur in unserer Vernunft zu suchen," sagt Kant selbst), also ist der geschichtliche Christus kein solches Beispiel. Aber dieses Beispiel wird überdem durch die göttliche Natur, welche Christus innewohnt, völlig vernichtet, wie Kant schlagend ausführt. Was bleibt da von der Christuslehre übrig, die doch den Kernpunkt der christlichen Religion bildet?

15. (R. 75.) Schwierigkeiten gegen diese Idee.

Die Schwierigkeiten, welche Kant hier bespricht, sind nicht die in Erl. 14 erwähnten, sondern sie entspringen aus anderen Dogmen der christlichen Religion, welche sich Kant's Umwandlung in moralische Begriffe nicht fügen wollen. Kant ist sich aber des Ursprungs dieser Schwierigkeiten nicht überall bewusst; vermöge seiner

Erziehung und seiner Zeit hält er Vieles für Moralsätze, die aus der Vernunft folgen sollen, während sie ihre Quelle doch nur in der christlichen Lehre haben, die aber bei Kant so vollständig in seine Gesinnung übergegangen waren, dass er sie für solche hielt, die in der Vernunft allein ihre Quelle hatten. Deshalb kämpft Kant hier bald gegen Schwierigkeiten, die aus der Bibellehre kommen, bald gegen scheinbare Antinomien der Vernunftmoral. Diese Verwirrung ist ein redendes Beispiel, wie unmöglich es ist, eine Moral aus reiner Vernunft, ohne Benutzung der durch Erziehung und Leben eingesogenen Grundsätze aufzubauen.

Es wird nicht nöthig sein, die von Kant hier behandelten Schwierigkeiten genauer durchzugehen und die Schwäche ihrer Auflösung zu zeigen. Kant kann sich von dem Gedanken, dass das unsittliche Leben seine besonderen Strafen erhalten müsse, nicht losmachen; er kann die Vorstellung eines richtenden Gottes, welcher Strafe und Lohn je nach dem irdischen Verhalten verhängt, nicht fallen lassen. Daraus erwachsen ihm die meisten der hier eintretenden Schwierigkeiten. Allein da dieser Gedanke nur aus der Religion stammt, und für seine Wahrheit alle Beweise fehlen, so kann der Wissenschaft daraus nie eine Schwierigkeit erwachsen. Nach realistischer Auffassung ist alles Sittliche nur positiv, nur das Werk der Menschen, und es ist deshalb unmöglich, dass die Natur diesem Wollen und Werke der Menschen sich füge, dass sie den Sittlichen mit Glück belohne und den Unsittlichen mit Unglück bestrafe. Vielmehr haben beide Welten, die sittliche und die natürliche, keinen solchen Zusammenhang; deshalb kann es sehr wohl sein, dass der Sittliche unglücklich und der Unsittliche glücklich sind, und zwar bis an ihr Lebensende. Der Realismus verlangt auch kein Leben nach dem Tode, um diese angebliche Ungleichheit auszubessern. Er begnügt sich mit der Erkenntniss, dass beides getrennte, in keinem ursprünglichen Zusammenhange stehende Gebiete sind, wo nur die Unwissenheit es ist, welche für den sittlichen Menschen auch das Glück verlangt. Die Stoiker und die modernen idealistischen Philosophen wollen den Gerechten mit der Seelenruhe trösten, gegen welche alle Schmerzen verschwinden sollen; allein auch zu dieser Gewaltsamkeit

kann sich der Realismus nicht versteigen; er kann den Unglücklichen nicht mit Hoffnungen trösten; er kann ihm nur die Wahrheit bieten, gleichviel, ob sie bitter ist oder nicht.

Wenn somit jene Vorstellungen von Gericht und Strafe und Ausgleichung nur aus der Religion stammen, so fallen für die Wissenschaft von selbst die Schwierigkeiten, mit denen Kant hier kämpft. Im Uebrigen ist seine Umwandlung religiöser Dogmen zu Moralsätzen hier nicht minder gezwungen und die Religion zerstörend, wie in dem vorigen Abschnitte. Vielfach geht die moderne sittliche Gesinnung dabei ganz verloren; insbesondere da, wo Kant gegen die Gefährlichkeit des Satzes eifert, dass auch noch eine Bekehrung auf dem Sterbebette für die Rettung der Seele genügen solle. Das Wesen der Sittlichkeit ist hier ganz übersehen; der sittliche Mensch erfüllt das Gebot aus Achtung vor demselben; alle Folgen seines Handelns bleiben als Motiv dabei ausgeschlossen; nur der Kluge rechnet so, wie Kant annimmt, und nur der Kluge könnte solche Lehre missbrauchen. Allein als Kluger ist er schon nicht sittlich: er handelt nur aus Motiven der Lust und würde, selbst wenn der Grundsatz anders lautete, denselben doch nur im Interesse der Klugheit befolgen; d. h. kein sittliches Gebot ist vor solchem Missbrauche zu schützen, und umgekehrt bedarf die wahre sittliche Gesinnung, mag der Satz lauten, wie er wolle, dieser Drohungen nicht, da sie nicht der angedrohten Uebel wegen sich zum Sittlichen entschliesst, sondern nur aus Achtung und Ehrfurcht vor den erhabenen Geboten.

Vorzugsweise abstossend wirkt die von Kant hier versuchte philosophische Deutung der Erlösung des Menschen und seine Rechtfertigung durch Christus. Dergleichen mysteriöse Dogmen haben ihren tiefen Grund in der menschlichen Natur; das Gefühl der Ehrfurcht vor dem unendlichen Gott treibt in den ersten Jahrhunderten einer neuen Religion immer in die Extreme. Der Mensch mag auf seiner Seite auch nicht das leiseste Verdienst behalten; jede Spur davon würde seinem Ich eine Selbstständigkeit und Würde geben, die dessen Aufgehen in die Erhabenheit Gottes hinderlich wäre. Deshalb wird alles Verdienst in Gott verlegt, und die Vorstellung jener aus früheren Religionen noch geläufig gebliebenen Begriffe über Opfer,

über Stellvertretung bei Strafen u. s. w. werden ohne Bedenken benutzt, um jenem Extrem von Ehrfurcht und Abhängigkeitsgefühl die entsprechende Gestaltung zu geben. Deshalb gewinnt in diesen ersten Jahrhunderten das Unbegreifliche allemal den Sieg über das Vernünftige in den Dogmen; deshalb hat nicht der philosophisch gebildete Origenes, sondern der glaubenseifrige Augustin die Entwickelung der christlichen Religion bestimmt. Man hat die Grösse solcher Selbstverleugnung, die Tiefe solcher Ueberzeugung zu bewundern; aber man soll sich nicht einfallen lassen, den Inhalt solcher Dogmen durch Umdeutung in moralische Begriffe, wie sie der Gegenwart geläufig sind, zu rechtfertigen. Nichts widerspricht mehr der Religion, als solche Auflösung ihrer Mysterien in moralische Sätze.

16. (R. 91.) Von dem Rechtsanspruch des bösen Prinzips.

Kant führt in diesem Abschnitt mit der Umwandlung der Christuslehre in moralische Begriffe fort; oft lässt er dabei ungewiss, wie viel er selbst von der historischen Erzählung stehen lassen will, und wie viel nicht. Auch erkennt er in der Anmerkung über die Geburt Jesu durch eine Jungfrau selbst an, dass seine Auslegung hier zu physiologischen Hypothesen führt. Dessenungeachtet verbleibt er bei dieser Umwandlung des christlichen Religionsinhaltes in moderne Moralbegriffe und erklärt am Schluss solche Auslegung nicht allein für erlaubt, sondern auch für Pflicht, und sucht dies aus einem Ausspruch Christi selbst zu beweisen. — Dies zeigt, wie fern Kant noch der reinen wissenschaftlichen Auffassung der Religion steht, und wie wenig er die geschichtlichen Verhältnisse, unter denen die christliche Religion entstand und ihren Inhalt allmählich ausbildete, beachtet, während doch diese Verhältnisse allein, und nicht eine flache Auflösung des Inhaltes in moderne Moral den Schlüssel des Verständnisses bieten.

17. (R. 98.) Allgemeine Anmerkung.

Kant untersucht hier die Frage der Wunder. Er lässt ihre Wahrheit für die Zeit Christi dahingestellt sein, sucht indess für diese Zeit aus Klugheitsgründen sich mit

ihnen abzufinden und protestirt nur gegen Zulassung von Wundern in der Gegenwart. Seine Deduktion stützt sich auch hier nur auf die Moral; „es sei sträflicher moralischer Unglaube, wenn man zu den aus der Vernunft folgenden Vorschriften der Pflicht noch eine Beglaubigung durch Wunder fordere, und der Glaube an solche Wunder hebe nicht blos die Naturerkenntniss auf, sondern sei auch für den moralischen Gebrauch zu gar nichts nütze.“ Bei den Wundern stockt also Kant's Umdeutung des Religionsinhaltes in moralische Begriffe; er lässt die Wahrheit der Wunder Jesu im Ungewissen und sucht sie höchstens als nützlich zu rechtfertigen.

Es bleibt auffallend, dass Kant hier seine Augen ganz vor der Auffassung der Wunder als Mythen verschliesst, während doch schon vor ihm Hume die geschichtliche Entstehung des Wunderglaubens in seinen „Untersuchungen über den menschlichen Verstand“ (B. XIII. 10) an modernen Beispielen vortrefflich dargethan hatte. Kant scheint durch sein religiöses Gefühl an Benutzung dieses Mittels gehindert worden zu sein. Es ist natürlich, dass mit der Einführung des Begriffs der Mythe und seiner Anwendung auf die christliche Religion sie auch in den Sätzen erschüttert wird, die Kant nicht aufgeben mochte und bei seinem religiösen Gefühl nicht konnte. Deshalb begnügt er sich hier mit den Gründen, welche die Moral gegen die Wunder an die Hand giebt. Diese sind freilich dürftig; namentlich werden die Wunder Christi nicht davon betroffen. — Für die realistische Auffassung ist die Ausbildung solcher Wunderthaten die nothwendige Folge des Achtungs- und Abhängigkeitsgefühls, auf dem alle Religion im letzten Grunde ruht. Soll der Mensch ganz in die Hoheit Gottes aufgehen, und soll das Sehnen seines Herzens sich stillen, so darf dieser Gott an den Naturgesetzen keine Schranken haben; er muss allmächtig sein, und er muss deshalb auch durch seine Propheten und Abgesandten Wunder verrichten, damit die Menschen diese Allmacht Gottes an solchen Beispielen mit ihren Augen sehen, mit ihren Händen greifen können. Erst damit erhebt sich Gott für sie zu der erhabenen Autorität, nach der das Abhängigkeitsgefühl verlangt; und bei solchem Drange ist es dem Frommen ein Leichtes, das natürliche Geschehen mit Wundern auszustatten und daran zu glauben. Was

der Glaube in dieser Beziehung noch im vorigen Jahrhundert unter viel schwierigeren Verhältnissen vermocht hat, davon hat Hume die merkwürdigsten urkundlichen Beweise beigebracht. —

Bei dem Schluss dieses II. Stückes zeigt sich, dass Kant hier die Methode, welche in dem I. Stücke herrscht, nicht beibehalten hat. Dort bewegt er sich rein in philosophischen Untersuchungen über den Ursprung des Bösen; der Inhalt der christlichen Lehre wird kaum berührt; hier dagegen ist die philosophische Begründung verlassen; Kant beschäftigt sich lediglich mit den christlichen Dogmen und deren Umdeutung in moralische Begriffe. Dies ist aber kein Geschäft der Philosophie und zeigt, dass Kant in diesem Werke sich eine ziemlich freie Behandlung des Stoffes gestattet hat.

Auch erklärt sich daraus, weshalb die Censurbehörde in Berlin den Druck des I. Stückes ohne Bedenken gestattete und erst bei diesem II. Stück den Druck untersagte. Kant selbst hat sich darein nicht finden können; er meint, er habe doch überall nur für die reinste Moral das Wort ergriffen. Allein die Religion ist eben mehr als Moral, sie ist vor Allem das ehrfurchtsvolle Glauben an einen allmächtigen, persönlichen Gott und seine Thätigkeit gegenüber der Welt und den Menschen. Die Moral folgt erst als Zweites aus diesem Glauben. Es war deshalb nur konsequent, wenn die Vertheidiger des Glaubens auch gegen solche Umwandlung der Religion in reine Moral auftraten; der Kern der Religion ist nicht die Moral, sondern das Abhängigkeitsgefühl von dem unendlichen Gott, und gerade dieses geht bei dieser Umwandlung in Moral zu Grunde.

18. (R. 109.) Drittes Stück. Sieg des guten Prinzips.

Fragt man sich vor dem Beginn dieses Abschnittes, was ist der Inhalt, der Grundgedanke der bisherigen zwei Stücke, so ergiebt sich als solcher nur, dass nach Kant der Mensch zwar frei ist und von der Vernunft den sittlichen Inhalt erhält; allein durch einen unbegreiflichen Vorgang hat der Mensch vermöge dieser Vernunft selbst beschlossen, ihr nicht zu folgen, vielmehr den sinnlichen Trieb über den sittlichen zu setzen, und deshalb ist der

Mensch von Natur radikal böse. Aber trotzdem bleibt ein Keim des Guten in ihm; er kann auf eine ebenso unerklärliche Weise sich zum Guten wenden. Dies geschieht durch eine plötzliche Sinnesänderung, die aber dem Menschen unerkennbar und unbegreiflich bleibt: und er kann auf deren Dasein nur als wahrscheinlich durch seine guten Thaten schliessen. — Dies ist der sachliche Inhalt und Kern der ersten zwei Stücke: alles Uebrige bewegt sich in der Auslegung christlicher Dogmen, um zu zeigen, dass ihr Kern und Wesen nur die Versinnlichung moralischer Begriffe ist.

Jetzt, in diesem dritten Stück wendet sich Kant zur Kirche: den reichen Inhalt der christlichen Glaubenslehre lässt er bei Seite, um sich von nun ab wesentlich mit der Verbindung zu beschäftigen, zu der die Menschen durch den christlichen Glauben geführt worden sind, und welche mit dem Namen der Kirche bezeichnet wird. Nach Kant ist die Kirche eine ethisch-bürgerliche Gesellschaft nach Tugendgesetzen: diese Vereinigung geschieht, um dem Bösen und der Verführung entgegenzuwirken. — Man sieht, dass, wie für Kant die Religion blos Moral ist, ebenso auch die Kirche nur zu einer Beförderungsanstalt der Moral sich gestaltet. Der eigentliche Kultus, die Anbetung Gottes und all jene Handlungen, durch welche der Mensch sein Aufgehen in Gott und sein Sich-selbst-Wiederfinden in ihm zur Anschauung bringt und so sein Gefühl der Ehrfurcht, Andacht und Hingebung an den unendlich erhabenen Gott bethätigt, dies Alles verschwindet bei Kant in ein blosses Mittel, die Moralität zu befördern: die Kirche wird ihm zu einer Anstalt der Klugheit. — Solche Verflachung der religiösen Begriffe macht es verständlich, wie Schleiermacher bald darauf so allgemeine Zustimmung finden konnte, als er die Religion wieder auf das Abhängigkeitsgefühl des endlichen Menschen von dem unendlichen Gott gründete, welches nur ein anderes Wort für das Gefühl der Andacht und Ehrfurcht ist. Trotz aller Hoheit, welche der Moral innewohnt, fühlt doch der fromme Christ, dass die Religion ihm mehr ist als blosse Moral: deshalb die begeisterte Zustimmung zu Schleiermacher's Lehre, der diesen Kernpunkt wieder zur Geltung brachte: deshalb das Festhalten an dieser Lehre noch in

der Gegenwart, trotz der Mängel, welche im Uebrigen ihr anhaften.

Auffallend bleibt der Gedankengang Kant's hier auch in logischer Hinsicht. Er sagt: Der Mensch kann in diesem Leben nur die Befreiung von der Herrschaft des Bösen erstreben; er hat deshalb einen fortwährenden Kampf gegen dasselbe zu führen. Die Verlockung kommt aber nicht von den Trieben, sondern von der Gemeinschaft mit andern Menschen; es genügt, dass sie ihn umgeben, dass sie Menschen sind, um einander wechselseitig zu verderben und böse zu machen. Deshalb ist es nothwendig, dass — was wohl? — dass die Menschen sich vereinen, um das Böse zu verhüten und das Gute zu befördern. In einem Satze ward so die Vereinigung der Menschen als die Quelle des Bösen und als das Mittel zum Guten erklärt.

19. (R. 112.) I. Vom ethischen Naturzustande.

Der Gegensatz zwischen juridischem und ethischem Naturzustand scheint verfehlt. Das juridische oder äussere (Zwangs-) Gesetz kann nur durch eine äussere Macht zu Stande kommen; dagegen ist nach Kant das Gesetz der Tugend ein Werk der Vernunft, von Ewigkeit vorhanden und für alle Menschen dasselbe. Die Vereinigung der Menschen kann diese Gesetze nicht erst hervorbringen, auch an ihnen nichts verändern; deshalb passt jene Hypothese eines Naturzustandes nur als Gegensatz zu dem Rechtsstaat, aber nicht auch als Gegensatz zur Kirche, d. h. zur Vollziehung der Tugendgesetze, wie Kant sich ausdrückt. Diese Tugendgesetze bestehen für den Einzelnen ebenso wie für die Verbundenen; die Verbindung kann ihren Inhalt nicht ändern; ein Zwang kann bei ihnen nicht eintreten, sie können nur in Achtung gegen das Vernunftgebot vollzogen werden, und es ist deshalb unerfindlich, was die Vereinigung Mehrerer in der Stellung jedes Einzelnen zur Tugend ändern soll. In keinem Falle kann man von einem ethischen Naturzustand sprechen. — Das Weitere läuft darauf hinaus, den Eintritt in diese Gemeinschaft als einen freiwilligen darzulegen; was sich nach dem Begriff der Tugend allerdings von selbst versteht. Dennoch räumt Kant dem Staat eine einschränkende Macht

in Bezug auf die äussere Konstitution der Kirche ein. So wird ohne Weiteres der Staat von Kant über die Kirche gestellt, und die grosse Streitfrage, welche das ganze Mittelalter hindurch die Völker und die Wissenschaft beschäftigt hat, wird als selbstverständlich mit zwei Worten für den Staat entschieden. — Auch hier zeigt sich, wie Kant die Auffassungen seiner Zeit, weil er in ihnen erzogen und aufgewachsen war, für die unbedingt und ewig wahren hielt, ohne zu bemerken, dass der sittliche Inhalt in einer steten Veränderung sich befindet.

20. (R. 114.) II. Der Mensch soll aus dem ethischen Naturzustand heraustreten.

Die Deduktion dieser Pflicht bei Kant ist richtig, wenn der Obersatz wahr ist, dass das höchste sittliche Gut nur durch Vereinigung der Menschen zu erreichen ist. Allein für diesen Satz fehlt der Beweis; vielmehr hat kurz vorher (Erl. 18) Kant ausgeführt, dass die Verleitung zum Bösen nur davon komme, dass die Menschen zusammenleben. — Alles Interesse konzentrirt sich nun auf die Frage: Wie soll diese Vereinigung zu Stande kommen? Mit Gewalt? Das geht nicht; durch Vereinigung über die Tugendgesetze? Das geht auch nicht, denn diese Gesetze sind schon Jedem in seine Brust geschrieben: Jeder kann sie nur aus seiner Vernunft entnehmen. Durch Beispiel? Das geht nicht, denn tugendhaft ist nach Kant nur, wer rein aus Achtung vor dem sittlichen Vernunftgebot dasselbe erfüllt und nicht durch das Beispiel Anderer dabei sich bestimmen lässt.

Wir werden sehen, wie Kant die Frage lösen wird.

21. (R. 116.) III. Der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens.

Hier kommt Kant auf die eine der in 20. angedeuteten Schwierigkeiten. Kant erkennt an, dass das Volk die Tugendgesetze nicht vereinbaren kann, weil die Tugend von der inneren Gesinnung ausgehen muss; ebensowenig können diese Gesetze durch den Willen eines Oberen zu Stande kommen, denn auch dies führt nur zur Legalität und Aeusserlichkeit. Anstatt aber den richtigen Schluss

daraus zu ziehen, dass eine Gemeinschaft auf Grund von öffentlichen Tugendgesetzen hiernach unmöglich sei, holt Kant sich die Hülfe bei Gott: dessen Allmacht und Allwissenheit soll es ermöglichen, dass das Sittliche, was nur in der Vernunft seine Quelle hat, *zugleich* auch sein Gebot sein kann.

Jeder Einsichtige erkennt, dass mit solchem Mittel alle Philosophie aufhört; selbst das Unmögliche kann dadurch möglich gemacht werden, und die Philosophie sinkt damit zu einer verschlechterten Auflage des Glaubens herab.

In der Anmerk. (*) will Kant die Gefahren des Satzes beseitigen, „dass man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen". Dieser Satz soll gelten, wenn das menschliche Gesetz etwas „an sich Böses" gebiete; sei dies aber nicht der Fall, so solle das entgegenstehende göttliche Gesetz für untergeschoben angesehen werden. — Es ist unbegreiflich, dass ein Mann wie Kant mit solchen Phrasen diese grosse Frage für erledigt halten kann. Nach Kant soll man eigentlich weder Gott noch den Menschen, sondern nur dem Moralgebot gehorchen; nur dieses soll entscheiden; allein woran ist dieses zu erkennen? Gerade in diesem Punkte liegt die Schwierigkeit; Jeder hat eine andere Meinung über das, was die Moral gebietet; deshalb hat eben die Gesellschaft das äusserliche Kennzeichen eines Kirchen- oder Staatsgebotes aufstellen müssen, um jenen endlosen Streit zu beseitigen. Tiefer aufgefasst, bestätigt jener Satz nur die Lehre des Realismus, dass das Sittliche aus den Geboten der Autoritäten seinen Ursprung nimmt, und dass, da dergleichen Autoritäten mehrere für den Menschen bestehen, eine Kollision zwischen ihnen eintreten kann, wo, in Konsequenz des Prinzips, das Gebot der mächtigern Autorität entscheidet. Dem Menschen erscheint dies nur erst dann bedenklich, wenn der volle Glaube an die Stellvertretung Gottes durch einen oder mehrere Priester erschüttert ist. Erst dann kann sich die Vorstellung bilden, dass dieser Stellvertreter seine Gewalt missbrauche. Dem festen Glauben ist solche Vorstellung unmöglich, weil diesem das Sittliche nicht *über* solcher Autorität steht, sondern mit dem Willen derselben zusammenfällt. Deshalb ist auch dem erschütterten Glauben die Vorstellung, dass Gott selbst seine Gewalt missbrauchen könne, unmöglich, weil diese Erschütterung bi-

zu dem Glaubenssatz von der Heiligkeit Gottes noch nicht vorgedrungen ist.

22. (R. 118.) IV. Die Kirche als die Idee eines Volkes Gottes.

Hier erkennt Kant an, dass die Stiftung jener Gemeinschaft unter öffentlichen Tugendgesetzen nur von Gott selbst erwartet werden kann; d. h. dass das Unmögliche eine unbegreifliche Macht fordert, um es möglich zu machen: dessenungeachtet soll der Mensch so verfahren, als wenn dabei Alles auf ihn ankäme. Aber wie? Diese Frage legt sich Kant hier selbst vor. Er antwortet zunächst mit einem Ideale, mit der unsichtbaren Kirche. Dies ist allerdings die leichteste Weise, eine unmögliche Aufgabe zu lösen; denn das Ideal bleibt dieselbe Unmöglichkeit, nur in breiterer Darstellung. Deshalb ist es auch leicht zu zeigen, dass die vier Bedingungen dieser Kirche, die Kant hier nach seiner Kategorientafel aufstellt, entweder mit dem Begriff der Tugend (Erfüllung des von der Vernunft Gebotenen aus Achtung vor dem Gebot) oder mit dem Begriff der Gemeinschaft auf Grund öffentlicher Gesetze in Widerspruch stehen. Deshalb kann dieses Ideal auch unter keine von den Formen gebracht werden, welche die Menschheit für die Ordnung eines Gemeinwesens überhaupt gebildet hat. Auch hier muss Kant zu einem Unmöglichen seine Zuflucht nehmen, zu einem Mittler, der zugleich Gott und Mensch ist, Gottes Willen weiss und doch auch den Gliedern der Kirche blutsverwandt ist. — Dieses Ideal einer unsichtbaren Kirche ist deshalb schlimmer wie das Staatsideal, was Th. More in seiner Utopia aufstellt. Es nimmt den Leser nur für sich ein, weil Jeder darunter sich die Befreiung von dem Drucke vorstellt, an dem er in seiner wirklichen Kirche gerade zu leiden hat, und deshalb die Widersprüche, die solches Ideal in sich birgt, übersieht.

23. (R. 121.) Die Konstitution der Kirche geht allemal von einem Offenbarungsglauben aus.

Hier erkennt Kant offen an, dass wegen jener Schwierigkeiten die Bildung einer Gemeinschaft nach öffentlichen

Tugendgesetzen von Menschen nicht ausgeführt werden kann. Deshalb verwandelt sich nach Kant die Kirche aus einer Erfüllung der moralischen Pflichten, welche sie als Ideal ist, in eine Kirche, wo Gottesdienst stattfindet, wo Gott geehrt und gepriesen wird. Dieser Dienst kann aber durch die reine Vernunft nicht bestimmt werden: er bedarf einer statutarischen, durch Offenbarung kund werdenden Gesetzgebung. Ohne göttliche Gesetzgebung kann diese Form nicht zur Pflicht werden. Dessenungeachtet, sagt Kant, soll der Mensch selbst versuchen, diese Kirche zu bilden; nur so sei es möglich, dass er das Recht zur Verbesserung des Kultus behält. So bildet sich der Glaube, dass neben dem moralischen Lebenswandel noch ein Kultus, d. h. eine Beobachtung moralisch indifferenter Handlungen nöthig ist. Da dies nun einmal nicht zu ändern ist, und dieser Kirchenglaube doch als Vehikel zum reinen Religionsglauben dienen kann, so ist es besser, wenn solcher Glaube durch eine Schrift befestigt ist, und es ist ein Glück, wenn solches Buch neben diesen Gesetzen des Kultus zugleich die vollständige Moral enthält.

Diese Zusammenziehung der Gedanken Kant's wird genügen, um sofort zu bemerken, wie tief der Gottesdienst darin herabgesetzt ist, und wie trotzdem diese Deduktion voller Widersprüche steckt. Die grosse geschichtliche Bewegung der Völker in der äussern Gestaltung ihres religiösen Glaubens wird darin zu einer Berechnung der Klugheit und Pfiffigkeit erniedrigt. — Für Kant ist es ein Axiom, dass die wahre Religion nur Vernunftmoral ist; er hat keine Ahnung davon, dass das Gefühl der Ehrfurcht und Anbetung auch ein Aufgehn in Gott fordert, was seinen Ausdruck im Kultus sucht, und aus dem die moralische Gesinnung und Lebenswandel nur erst als spätere Folge abfliesst. Nur so erklärt es sich, dass für Kant der Gottesdienst nur ein nothwendiges Uebel ist, was höchstens als Vehikel zum wahren Glauben, d. h. zur Moralität, einen Werth hat. Die Konsequenz hätte gefordert, dass Kant diese Willkür, die er unter einer „statutarischen Gesetzgebung“ versteht, ganz beseitigt hätte; allein so weit ging seine Energie nicht; Kant lässt es selbst zweifelhaft, ob diese statutarische Gesetzgebung nicht wirklich als Offenbarung von Gott ausgegangen sei; deshalb das Lob der

Schrift und der Trost, dass sie zugleich die beste Moral enthalte.

Dies sind die traurigen Konsequenzen von Kant's Begriff einer praktischen Vernunft, welche neben der reinen Vernunft auch eine Quelle der Wahrheit, aber freilich nur praktischer Art sein soll (B. VIII. 56).

Nachdem Kant auf diese praktische Vernunft das Dasein Gottes gestützt, ist es natürlich, dass er diesen Gottesbegriff nun auch hier fortwährend benutzt, um seiner Philosophie da aus der Klemme zu helfen, wo die Fundamentalsätze der Wahrheit (die Grundsätze der reinen Vernunft) den Dienst versagen.

24. (R. 127.) Der Offenbarungsglaube.

Kant berührt hier, wenn auch nur sehr obenhin, den Kampf zwischen den Anhängern des überlieferten Kirchenglaubens und denen, welche diesen Glauben in seinem Inhalte mehr oder weniger den Fortschritten der Bildung entsprechend verändern wollen. Da für Kant die wahre Religion nur reine Moral und das Uebrige, der Kultus und das Dogma, eine überflüssige Zuthat oder ein nothwendiges Uebel ist, was nur aus der Schwäche des Menschen hervorgeht, so verlor für Kant diese grosse Frage ihre Bedeutung. Denn soweit der Glaube die reine Moral enthält, ist er nach Kant unveränderlich; das Uebrige ist aber statutarisch, d. h. willkürliche Zuthat, wo man der „sich erweiternden Denkungsart“ Raum verstatten muss.

Allein wenn die Religion mehr ist, als blos Sittenlehre für das menschliche Handeln; wenn sie vielmehr zunächst die Lehre von Gott, seinem Wesen und seinem Walten im Verhältniss zur Welt und den Menschen ist und nur als solche Lehre das tiefe Bedürfniss des Menschen nach dem Erhabenen und dem Aufgehen Seiner in dasselbe befriedigt, ja daraus hervorgeht; so ist klar, dass eine solche Lehre sich auch für die Wahrheit halten muss, und dass sie nur die, welche diese ihre Wahrheit anerkennen, zu ihren Anhängern, zu Gliedern ihrer Kirche zählen kann. Je lebendiger und tiefer diese Ueberzeugung herrscht, desto weniger kann die Toleranz daneben bestehen. Auf der andern Seite steht aber die fortschreitende Kultur und Wissenschaft, welche nicht nur in ihren Ergebnissen mit dieser

Gotteslehre, sondern auch mit ihrer Moral in Widerspruch geräth. Hier wendet sich nun der Einzelne, je nach seiner Individualität, Erziehung und seinen Schicksalen, entweder der strengen alten Lehre oder der reformirenden Richtung zu, und der Kampf ist daher unvermeidlich. Er hat in allen Religionen bestanden und besteht auch noch fortwährend in der christlichen Religion. Er hat seine Grundlage in den Gegensätzen der Gewissheit (Glaube) und der Wahrheit (Erkenntniss) und in der Natur der Moral, die, von menschlichen Autoritäten ausgehend, selbst in steter Veränderung sich befindet. Da beide Ursachen in der Natur des Menschen begründet sind, so ist es unmöglich, diesen Kampf zu beseitigen. Insoweit dieser Kampf innerhalb der Kirche selbst geführt wird, hat die reformirende Richtung zwar den Beifall der Gebildeten für sich, auch hat sie für die Harmonie zwischen Religion und den sonstigen Ueberzeugungen dieser Gebildeten ihre hohe Bedeutung; allein dessenungeachtet leidet diese reformirende Partei an einer Inkonsequenz, die sie in theoretische Schwierigkeiten verwickelt und den praktischen Fortgang ihres Werkes verzögert. Diese Partei steht nicht auf dem reinen Standpunkt der Wissenschaft, wo man über den Inhalt des Glaubens sich nicht mehr streitet, sondern diesen Glauben nur als eine geschichtliche Thatsache behandelt; sie hält mehr oder weniger an dem Inhalt des Glaubens noch fest und will nur Einzelnes ausscheiden, was mit den Ueberzeugungen der Gegenwart nicht mehr verträglich ist. So geräth diese Partei in den Widerspruch. Sie kämpft gegen den alten Glauben mit den Mitteln der Wissenschaft; aber indem sie einen Theil des Glaubens beibehält, muss sie selbst in den Fehler ihrer Gegner verfallen und für diesen Theil die Fundamentalsätze der Wissenschaft ebenso abhalten, wie ihre Gegner für das Ganze. Indem sie ferner die Moral der Gegenwart benutzt, um die Moral früherer Zeiten zu bekämpfen, vergisst sie, dass diese alte, welche sie bekämpft, zu ihrer Zeit auch eine neue Moral gewesen ist, an der man mit gleicher Ueberzeugung gehangen hat, und dass vor dem Richterstuhl der Wissenschaft die Moral der einen Zeit gegen die Moral der andern Zeit nichts beweisen kann.

Um diesen Widersprüchen auszuweichen, hat man zwei Mittel versucht. Das eine ist, dass man den Inhalt des

Glaubens ganz freigiebt; so der jetzige Protestantenverein und noch mehr die freien Gemeinden. Niemandem soll bei diesen die freie Forschung und die Kritik der beibehaltenen Dogmen untersagt sein. Dies klingt sehr tolerant; allein ernstlich ausgeführt, hebt es den Begriff einer religiösen Gemeinschaft auf, die nicht blos in solchem Verneinungsrecht, sondern in einem p o s i t i v e n Glaubensinhalt als Gemeinschaft bestehen kann. Deshalb ziehen auch alle diese Reformparteien eine Grenze, über die hinaus das, was sie als Dogma aufstellen, noch respektirt werden oder den Ungläubigen von der Gemeinschaft ausschliessen soll. Damit unterscheiden sie sich von ihren Gegnern nicht mehr im Prinzip, sondern nur in dem Maasse der Schranke.

Das andere Mittel ist, dass man die religiöse Wahrheit selbst als eine w e r d e n d e und veränderliche hinstellt. Allein dieses Mittel verstösst gegen den Begriff der Wahrheit. Wenn diese die Uebereinstimmung des Wissens mit seinem Gegenstande ist, so kann, wenn der Gegenstand unveränderlich ist, wie dies bei Gott der Fall ist, auch die Wahrheit sich nicht verändern. Es ist möglich, dass das Wissen zunächst den Gegenstand nicht in seiner ganzen Fülle erfasst; dann kann die Erkenntniss z u n e h m e n; es kann dem früheren wahren Wissen ein weiteres wahres Wissen h i n z u t r e t e n, wie dies z. B. in den Naturwissenschaften mit den neu entdeckten Naturgesetzen der Fall ist. Die Erkenntniss kann so w a c h s e n; allein wenn das neue Wissen keine solche Vermehrung des alten ist, sondern das alte v e r ä n d e r t oder b e s e i t i g t und ein neues an dessen Stelle setzt, so kann niemals das alte schon als die Wahrheit gelten, sondern die Wahrheit liegt n u r in dem neuen. Es kann sein, dass jenes alte zu seiner Zeit für eine Wahrheit gehalten worden ist; allein für die Gegenwart gilt das doch nur als ein Irrthum; die Wahrheit liegt nur in dem Glauben der Gegenwart. Allein gleichzeitig ist man nicht so anmassend, den Fortschritt in der Gotteserkenntniss für abgeschlossen zu halten: man giebt zu, dass diese Erkenntniss in der bisherigen Art weiter vorschreiten werde, und damit erkennt man an, dass die heutige Wahrheit in den nächsten Jahrhunderten abermals einer a n d e r e n Lehre werde Platz machen müssen. Damit ist aber anerkannt, was der Realismus lehrt, dass

in diesem, jenseit der Wahrnehmung liegenden, der Beobachtung entzogenen Gebiete eine Erkenntniss, d. h. eine gegenständliche Wahrheit unmöglich ist, und dass alles Wissen hier nur Gewissheit, d. h. Glauben ist, der vermöge der Natur seiner Quellen dem Wechsel seines Inhaltes unterworfen ist. Auch die Religion dieser Reformparteien ist deshalb nur ein Gebilde des verbindenden Denkens im Dienst der Ehrfurcht und des Abhängigkeitsgefühls, was nach einer der jedesmaligen Bildung entsprechenden Gestaltung des gegenständlichen Erhabenen verlangt. Man wagt dabei keine neue bildliche Gestaltung mehr, d. h. man versucht es mit keiner neuen Religion; sondern man begnügt sich, aus dem alten Glauben Alles wegzuschneiden, was mit der heutigen Bildung sich nicht mehr verträgt. Es ist daher natürlich, dass nach dem Maasse dieser Bildung dieses Wegschneiden und Umbilden der alten Dogmen in sehr verschiedenem Umfange erfolgt, und dass alle diese Reformparteien nur in der Negation an sich einig, aber in dem Positiven, was sie behalten wollen, sehr verschiedenen Sinnes sind. — Um diesen Vorwürfen zu entgehen, versuchte S c h l e i e r m a c h e r, aus dem Abhängigkeitsgefühle des Menschen nicht blos das Glauben als subjektive Gewissheit, sondern auch den I n h a l t des Glaubens oder der Religion abzuleiten. Diese Täuschung ist bereits B. VI. 12 u. f. aufgedeckt worden; allein sie ist so verführerisch und so sehr geeignet, das wissenschaftliche Gewissen mit dem religiösen zu versöhnen, dass diese Lehre noch gegenwärtig von den meisten kirchlichen Reformparteien festgehalten wird.

Diese Reformparteien stehen in Bezug auf ihren Religionsinhalt in derselben Täuschung, in der die allgemeine Ueberzeugung sich in Betreff des Moralinhaltes befindet. Beide halten diesen Inhalt für den wahren, weil das Gefühl dafür lebendig auftritt und die Bildung der Gegenwart zich damit verträgt. In dieser Ueberzeugung, die selbst su einer heiligen Pflicht wird, weisen sie mit Verachtung die Versuche der Wissenschaft von sich, welche zeigt, dass dieser Inhalt sowohl als Religion, wie als Moral keine gegenständliche Grundlage hat, sondern nur das eigene Werk des Menschen ist, der seinem Abhängigkeitsgefühle einen Gegenstand verschaffen muss, an dem es sich erheben, zu dem es aus dem Labyrinth der Zweifel

und Leidenschaften flüchten, und das es als ein Ewiges und Unendliches verehren kann.

25. (R. 129.) VI. Der Kirchenglauben hat seine Ausleger am reinen Religionsglauben.

Kant zieht hier offen die Konsequenzen seines Prinzips. Wenn nur Moral der wahre Inhalt aller Religion ist, so ist jede Auslegung der Religionsquellen, welche dahin führt, berechtigt, und Kant steht nicht an, selbst gezwungene und gewaltsame Auslegungen der Bibel deshalb zu vertheidigen. Hätte er erkannt, dass auch die Moral kein solcher fester, ewiger Halt ist, wie er glaubte, so würde er vielleicht in Aufstellung eines solchen Satzes bedenklicher geworden sein. Es ist wie mit dem Abhängigkeitsgefühle Schleiermacher's; für die Gegenwart scheint es voll Inhalt und voll Festigkeit: allein kaum sind sechzig Jahre vorüber, und schon fordert selbst die Moral wieder eine andere Auslegung, als zur Zeit Kant's, und das heutige Abhängigkeitsgefühl kann sich nicht mehr mit der Christuslehre vertragen, welche Schleiermacher aus dieser Quelle für seine Zeit abgeleitet hatte.

Die spätere Zeit hat lange die hier von Kant vorgetragene Lehre ausgenutzt; sie ist auch jetzt noch populär; die Reformparteien fühlten indess, dass damit allein nicht fortzukommen war; deshalb erfand Hegel die Umwandlung des Religionsinhaltes in dialektische Begriffe und spekulative Ideen. Dieses Mittel zeigte sich viel gefügiger, weil es selbst den Widerspruch enthielt und deshalb durch die Widersprüche in den Dogmen der Religion nicht genirt werden konnte. Selbst Strauss ist noch in dieser Richtung befangen. Erst allmählich dringt der rein wissenschaftliche Standpunkt hindurch, welcher die Bibel als ein geschichtliches Erzeugniss seiner Zeit nimmt und mit dem Glauben nicht um seinen Inhalt streitet, sondern nur seine Entstehung als geschichtliche Thatsache zu erforschen sucht. Dieser Standpunkt bedarf nicht jener Hülfen der Auslegungskunst, die Kant und Andere empfehlen: er nimmt den Inhalt so rein und in seinem natürlichen Sinne, wie bei jeder anderen Urkunde der Geschichte, und anstatt diese grossartigen Schöpfungen des Menschengeistes in die flachen Begriffe der neuesten Moral umzuwandeln.

bewundert er vielmehr die Grösse dieser Bildungen und die Kraft des Menschengeistes, der zu allen Zeiten sein Höchstes aufbot, um das Erhabene auch in der höchsten Vollkommenheit sich gegenüberzustellen.

Dann fällt auch die Meinung Kant's, welcher die Schriftgelehrsamkeit mit ihrer Bibelauslegung der moralischen Auslegung unterordnet. Vielmehr ist jene die allein berechtigte, insofern man eben darunter die vereinte Benutzung aller Wissenschaften versteht, um die Bibel als ein geschichtliches Werk der Menschen nach ihrem Inhalt und nach ihrer Form aus den Kulturverhältnissen ihrer Zeit und ihres Volkes abzuleiten.

26. (R. 136.) Der Uebergang des Kirchenglaubens in den reinen Religionsglauben.

Kant behandelt hier zunächst die religiöse Frage, ob der Glaube an die Kirchenlehre, insbesondere an die stellvertretende Genugthuung Christi zeitlich bei dem einzelnen Menschen seiner Besserung des Lebenswandels vorhergehen müsse, oder ob umgekehrt diese Besserung vorhergehen müsse? Auch hier bewegt sich Kant nur in moralischen Ausführungen und erfasst die tiefere Bedeutung der Religion und des Glaubens nicht. Nach der Moral seiner Zeit hatte Kant unzweifelhaft Recht: danach muss die Besserung das Erste sein: dann erst kann der Mensch hoffen, dass ein höheres fremdes Verdienst ihm zu Gute kommen werde. Solche Deduktion macht geltend, dass das Glauben nicht in Jedermanns Vermögen stehe, und dass die entgegengesetzte Ansicht die moralische Beschaffenheit des Menschen von dem unbedingten Rathschluss Gottes abhängig mache.

Allein anders gestaltet sich die Sache, wenn es keine aus der reinen Vernunft abzuleitende Moral giebt, wenn die Moral nur erst aus dem Willen erhabener Autoritäten für den Menschen sich entwickelt. Dann ist der Gottesglaube vielmehr die Quelle der Moral. Das Gefühl der Ehrfurcht, des Aufgehens in die Heiligkeit eines erhabenen Gottes bildet dann das Wesen sowohl der religiösen wie der sittlichen Gesinnung. Es gehört eine hohe wissenschaftliche Ausbildung des einzelnen Menschen dazu, um Beides von einander getrennt zu halten; bei der grossen

Mehrzahl der Menschen und bei allen Völkern auf einer niedern Stufe der Bildung macht vielmehr das religiöse Gefühl sich zuerst geltend; zuerst wird Gott als ein allmächtiges Wesen ausgebildet; und erst damit wird dessen Wille auch zum Sittlichen. Deshalb ist in allen Religionen das Sittliche nicht *vor* Gott, nicht *über* Gott, sondern kommt erst *von* Gott, und erst als Gottes *Wille* erlangt es seine volle Geltung bei den Menschen. — Ist dies der geschichtliche Hergang, so erhellt, dass Kant die Wirkung für die Ursache nimmt und den natürlichen Hergang umkehrt. Allerdings lässt sich die Moral bei hochgebildeten Menschen von der Religion ablösen; aber selbst bei diesen macht sich dies nur deshalb so leicht, weil auch bei ihrer Erziehung die Moral an Gott angeknüpft worden ist. Dieser Wille eines persönlichen allmächtigen Gottes war auch bei ihnen der Anfang und der Erwecker des sittlichen Gefühls: erst allmählich hat sich dies dann mit den sittlichen Regeln unmittelbar verknüpft. Kant sagt, das Glauben stehe nicht in des Menschen Willen. Dies kann man zugeben: aber es soll auch nicht aus seinem Willen hervorgehen, sondern es ist das natürliche und nothwendige Erzeugniss der Erziehung des Kindes in Schule und Familie und des Lebens unter gläubigen Menschen. Dies sind die Quellen des Glaubens (der Gewissheit, B. I. 61), aus denen er mit Nothwendigkeit hervorgeht, wie die Geschichte aller Völker lehrt. Nur bei neuen Religionen, wo diese Momente noch fehlen, sind deshalb Wunder und andere der Bildung jener Zeit entsprechende Umstände nöthig, um den Glauben an die Macht des neuen Gottes zu begründen. Es ist natürlich, dass für diese erste Zeit das Glauben den Schein eines Verdienstes annimmt; allein nur deshalb, weil die Wirkung der Erziehung und des Beispieles des ganzen Volkes hier noch fehlt, was später das Glauben des Einzelnen zu einer natürlichen Wirkung macht, wo von Wollen oder Nicht-Wollen keine Rede ist. Deshalb ist in späterer Zeit der Glaube bei dem Einzelnen der naturgemässe und wahre Anfang, und die sittliche Gesinnung, das sittliche Handeln ist erst das Spätere, was seine Grundlage in jenem Glauben hat, dass der erhabene Gott das Sittliche wolle. Erst wenn in einem Volke der Glaube zu wanken beginnt, trennt sich die Moral von der Religion; der Ungläubige will jene behalten und nur diese

entfernen. Die Natur der Moral gestattet eine solche Trennung, weil in dem Volke den Fürsten und Vätern irdische Autoritäten bleiben, auf welche die Moral sich ebenso wie auf Gott stützen kann: allein so lange noch ein Glaube besteht, und diesen Fall setzt Kant voraus, ist nicht die Moral das Erste, sondern dieser Glaube an Gott und die Moral nur die Folge dieses Glaubens.

Dasselbe gilt auch für das Glauben an einzelne Dogmen, wie an die Rechtfertigung des Menschen durch den Tod Jesu. Wo der Glaube für dieses Dogma noch besteht, kann es der Moral keinen Schaden thun; denn diese Moral ist ihm gleichzeitig der Wille Gottes; alle kluge Berechnung fällt bei dem Gläubigen hinweg. Ist aber der Glaube an solches einzelne Dogma erloschen, so kann überhaupt die von Kant gestellte Frage über die Priorität von Glauben oder Besserung nicht eintreten; hier ist die Besserung von solchem Dogma überhaupt unabhängig, und der Glaube kann weder ihr vorgehen, noch nachfolgen.

Wenn Kant am Schluss noch von dem Missbrauch spricht, der mit dem Glauben an eine solche unerschöpfliche Fundgrube zur Abzahlung der Sündenschulden getrieben werden könne, so gilt dies eben nur für den, welcher den Glauben daran schon verloren hat. Nur dieser kommt auf eine solche schlaue Berechnung: dem Gläubigen ist sie unmöglich: sein Glaube ist sein unendliches Abhängigkeitsgefühl, sein Aufgehen in die Erhabenheit Gottes; daraus fliesst von selbst die Gesinnung, welche das Sittliche als den Willen Gottes und nur deshalb vollzieht.

27. (R. 143.) Die Alleinherrschaft der reinen Vernunftreligion.

Kant behandelt hier die grosse Frage, ob die geoffenbarten Religionen allmählich untergehen werden, und ob die Moral ihre Stelle ersetzen könne. Er bejaht mit grosser Bestimmtheit diese Frage. Für Kant war dies allerdings leichter, weil er 1) die Moral aus der Vernunft des Menschen ableitet und ihren Inhalt für ewig und unveränderlich nimmt, und weil 2) Kant aus dieser Moral auch die Hauptsätze der Religion, das Dasein Gottes, seine Regierung der Welt, die Unsterblichkeit des Menschen und die Ausgleichung zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit in

jener Welt ableitet (Kritik der praktischen Vernunft. B. VII. 146 u. f. und B. VIII. 57). Dadurch allein ist es für Kant möglich, neben der Moral noch von einer natürlichen Religion zu sprechen.

Allein wenn die Ableitung dieses religiösen Inhaltes aus dem sittlichen Prinzip unmöglich ist, wie an dem angezogenen Orte nachgewiesen worden; wenn dies jetzt ziemlich allgemein als ein Irrthum Kant's anerkannt wird, so fällt der ganze Begriff einer natürlichen Religion. Es giebt dann nur positive, aus den irdischen Autoritäten (Vater, Volk, Propheten) hervorgegangene Religionen, und fallen diese Religionen, so bleibt gar keine Religion übrig. Das, was man gewöhnlich unter natürlicher Religion versteht, ist vielmehr immer ein Rest von positiver Religion, welcher, weil er mit der Bildung der Gegenwart harmonirt, noch Glauben findet und so den Schein erweckt, als ruhte er auf natürlichen Unterlagen und werde ewig dauern, obgleich die Geschichte lehrt, dass jedes Jahrhundert auch hierbei den Inhalt wechselt.

Steht mithin die Frage so: Ob positive Religion oder keine? so ist zuzugeben, dass die Menschheit ohne Religion bestehen kann, da für die Moral und das Recht in den weltlichen Autoritäten noch Quellen und Stützen bestehen bleiben, auch wenn der Glaube an Gott völlig verschwindet. Auch zeigt die Geschichte, dass die Entwickelung seit dem Mittelalter dahin geht, den Inhalt der Religion mehr und mehr zu vermindern, ohne einen neuen Inhalt dafür zu setzen. Die philosophischen Begriffe des Pantheismuss sind dazu völlig ungeeignet; sie stützen sich nicht auf die Autorität, nicht auf den Glauben, sondern auf die Erkenntniss und gehören schon deshalb nicht zur Religion. Die Reformparteien wollen diese stätige Abnahme des religiösen Inhaltes unter dem Namen einer Vertiefung des Glaubens verhüllen: allein jede einfache Vergleichung des Glaubens einer spätern Zeit mit dem einer früheren zeigt deutlich nur diese Abnahme des Inhaltes: nur die wissenschaftlichen Anhängsel, die nicht zum Glauben gehören, geben diesem Rest den Schein eines Neuen. Bei solchem Fortgange würde man allerdings zuletzt zu dem Ende aller positiven Religionen gelangen. Dessenungeachtet kann die Wissenschaft diese Frage nicht bejahen.

Der grössere Theil des religiösen Inhaltes liegt jenseits der Erkenntniss: ihre Mittel reichen da nicht hin: der Glaube wird deshalb immer ein Feld behalten, in dem er sich entwickeln kann, ohne mit der Wissenschaft in Kollision zu gerathen. Sodann bildet das Gefühl der Achtung, das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl, wie es Schleiermacher treffend nennt, einen so wesentlichen Bestandtheil der menschlichen Seele, dass das Bestreben immer bleiben wird, diesem Gefühle in der Gestaltung eines Gottes die höchste Befriedigung zu geben. Deshalb wird die Neigung zu dem Glauben eines allmächtigen Gottes selbst bei einem allgemeinen hohen Bildungszustand nicht aus der Menschheit verschwinden. Bleibt diese Neigung, so wird sie auch immer die genügenden Mittel finden, um den Glauben an einen Gott zu stützen.

Dies sind die festen Grundlagen des religiösen Glaubens an sich, wobei natürlich der Inhalt in hohem Maasse wechseln kann. Deshalb ist nicht zu entscheiden, ob die Macht der Erkenntniss bei ihrem auf die Wahrnehmung beschränkten Gebiet im Stande sein wird, jenes tiefe Gefühl der Abhängigkeit im Zaume zu halten und alles Glauben neben der Erkenntniss für immer und für Alle zu beseitigen. — Man sieht, dass diese Gründe ganz andere sind als die, welche Strauss in seiner Glaubenslehre (B. I. S. 24) aufstellt, wo er die Zweifel über diese Zukunft nur auf die Schwierigkeit der spekulativen Begriffe stützt, welche die Stelle der Religion bei dem Volke vertreten müssten. — Selbst Kant nimmt in der Anmerk. (*) die in dem Text bestimmt ausgesprochene Bejahung der Frage zurück und zieht sich hinter die „objektive Realität eines praktischen regulativen Prinzips“ zurück, ein Begriff, dessen Unwahrheit bereits anderwärts dargelegt worden ist (B. III. 104. B. VIII. 56).

28. (R. 148.) Historische Gründung der Herrschaft des guten Prinzips. Die jüdische Religion.

Kant versucht hier eine Philosophie der Geschichte der Religionen zu geben. Bei seinem beschränkten Gesichtspunkt, wonach nur die Moral das Wesen der Religion bildet, und bei den noch sehr mangelhaften geschichtlichen und kritischen Vorarbeiten bis zu seiner Zeit konnte

das, was Kant hier bietet, nur dürftig ausfallen. So fehlt bei Kant alle Berücksichtigung der Religionen Aegyptens, Indiens und Persiens, obgleich doch in ihnen mehr Keime für die christliche Religion liegen als in den Büchern des Alten Testaments. So hat Kant keine Stelle für die Religion der Griechen und Römer, obgleich doch hier das moralische Element sehr stark und frühzeitig hervortritt, und Kant daher nach seinem Prinzip sie sehr hoch hätte stellen müssen. Kant beginnt erst mit der jüdischen Religion; aber selbst diese will er nicht als eine solche gelten lassen, welche den Keim der allgemeinen Religion in sich enthalten habe, weil 1) sie nur auf das äusserliche Handeln gerichtet gewesen sei, weil 2) sie über die Unsterblichkeit nichts gelehrt habe, und weil 3) sie gegen andere Völker sich abgeschlossen habe. Allein man braucht nur an die Psalmen zu erinnern, um zu zeigen, wie diese Religion auch die innere Gesinnung mit umfasst, und ebensowenig sind die anderen Umstände geeignet, ihr den Charakter einer wirklichen Religion zu nehmen. Das Urtheil der Wissenschaft ist hierüber gegenwärtig so einstimmig, dass es keiner weiteren Auseinandersetzung bedarf.

29. (R. 152.) Die Geschichte der christlichen Religion.

Kant steht auch hier dem wahren philosophischen Standpunkt in Beurtheilung der Geschichte noch fern; er hat nur den moralischen Maassstab. Dass dieser für die Geschichte der Völker nicht ausreicht, zeigen schon instinktiv alle grossen Geschichtschreiber, welche diese moralische Beurtheilung in ihren Darstellungen bei Seite lassen. Nachdem der Begriff einer nothwendigen Entwickelung der Menschheit immer mehr zur Geltung kommt, kann dieser Maassstab sich nicht erhalten; schon Hegel hat dies sehr bestimmt ausgesprochen. Dazu kommt aber, dass die Moral selbst in dieser geschichtlichen Bewegung mit befangen ist und nicht, wie Kant meint, unveränderlich darüber steht. Indem jede Zeit ihre Moral für die allein wahre behauptet, widerlegt damit eine Zeit die andere, und es ergiebt sich, dass dieser Maassstab, der immer nur der bestimmten Zeit des Beurtheilenden entlehnt ist, sich nicht eignet, frühere Zeiten danach zu messen.

Nimmt man nur das Unheil als Maassstab, was der Kirchenglaube im Laufe der Jahrhunderte veranlasst haben soll, so ist dieser Maassstab zwar greifbarer; der Schmerz ist etwas Positives; aber das Urtheil wird einseitig, wenn es, wie bei Kant, nur das Ueble aufzählt und das Gute bei Seite lässt. Wäre hier überhaupt eine Vergleichung beider Seiten möglich, so dürfte die Wageschale zu Gunsten der Kirche sich neigen, wie schon Macaulay in der Einleitung zu seiner Geschichte Englands mit treffenden Gründen dargelegt hat.

Die aus der Ehrfurcht und Anbetung eines erhabenen überirdischen Wesens von selbst folgende Moral ist immer eine reine, d. h. sie stützt die Erfüllung ihrer Gebote auf die Gesinnung, auf die Ehrfurcht, mit der der Wille dieser erhabenen Macht von dem Menschen vollzogen wird, ohne dass ein Motiv der Lust und Klugheit sich dabei einmischt. Dies gilt für alle Religionen, mag der Inhalt ihrer Dogmen und ihrer Moral sonst sein, welcher er wolle. Die alten Mexikaner vollzogen ihre Menschenopfer zu Ehren ihres Gottes in derselben rein sittlichen Gesinnung, wie Abraham in solchem Sinne zur Opferung seines Sohnes bereit war.

Allein in der menschlichen Natur bestehen zwei Arten von Gefühlen unaustilgbar neben einander, das der Achtung und das der Lust: jenes treibt zum Aufgehen des Ich in die erhabene Gottheit und kennt weder Schmerz noch Lust; dieses erhebt das Ich zu dem Wesen, zu dem allein Geltenden in der Welt; in dem Gefühl der Lust ist alles Andere nur Mittel für das Ich; das Ich ist der Kern des Universums. Beide Gefühle sind in einer Seele beisammen, und so ist es natürlich, dass sie einander ablösen, und das Eine das Werk des Anderen verfälscht und zerstört. So geschieht es auch mit der Religion. Die Lust und die Klugheit drängen sehr bald in ihre Lehre, in ihren Kultus sich ein: alle Leidenschaften, Hochmuth, Herrschsucht, Ehrsucht, nehmen sie zu ihrem Kampfplatz. Insbesondere wird der Kultus dadurch verfälscht: die äusseren Handlungen und Sakramente, in denen der Glaube sich befriedigt, werden von der Lust benutzt, um sich die Gesinnung zu ersparen und die Vortheile ohne die sittliche Besserung zu geniessen. Dies ist das falsche Beiwerk aller Religionen, nicht blos der christlichen; alle

sind diesen Verfälschungen ausgesetzt: in der Lust liegt die unauslöschliche Tendenz, die Religion zu veräusserlichen und die äusseren Ceremonien zu benutzen, um sich die Gesinnung zu ersparen und doch die gleichen Vortheile zu erreichen. Allein solchem Missbrauch ist auch jede andere Institution unterworfen, die auf dem Gefühl der Achtung ruht. Von dem Recht und den Gesetzen der Staaten ist dies bekannt; obgleich dieses Recht nicht blos auf die äussere Handlung sich beschränkt, sondern auf der Gesinnung ruht (B. XI. 109). Selbst die Moral ist diesem Missbrauch unterworfen: auch hier kann die äusserliche Handlung benutzt werden, um die falsche Gesinnung zu verdecken. Wenn Kant meint, dieser Fehler müsse eben durch Ausbreitung der natürlichen Religion, d. h. der Moral beseitigt werden, so kann die positive Religion dasselbe für sich geltend machen. Auch sie fordert Gesinnung; auch sie erkennt jenes nur äusserliche Ceremoniell als einen Missbrauch; auch sie will durch Steigerung des Glaubens diese Uebel bekämpfen. Wenn endlich Kant die Kriege und die Verfolgungen, welche die Kirche veranlasst hat, von dem Standpunkte der Moral s e i n e r Zeit verdammt und unmoralisch findet, so vergisst er, dass eben jene Jahrhunderte eine andere Moral hatten, dass sie in der Ausbreitung des Christenthums und in der reinen Erhaltung der Kirchenlehre die höchste Pflicht des Christen setzten, zu der selbst Gewaltmittel gestattet waren. So wie wir jene Zeiten jetzt verdammen, so würden jene die unsrige wegen ihrer Toleranz und ihres veränderten und zerspaltenen Glaubens verdammen. Wo ist der Maassstab, nach dem hier zwischen beiden zu entscheiden ist? Die Gegenwart ist Partei, und sie hat zwar die Lebenden für sich, aber dasselbe hatte auch jene Zeit für sich, und es kann eine Zukunft kommen, wo wieder die Moral der Gegenwart in vielen Punkten verdammt wird.

Was Kant gegen die Nutzlosigkeit der Gewalt sagt, die zum Schutz der Religion gebraucht wird, ist durch die Geschichte widerlegt, welche auf allen Seiten zeigt, dass selbst tiefe religiöse Ueberzeugungen der Völker durch andauernde Gewaltmaassregeln in ihr Gegentheil umgekehrt worden sind. Worauf beruht überhaupt der Glaube des Einzelnen? Nur auf Erziehung und Beispiel; indem die Eltern, die Lehrer, die Nachbarn alle denselben Gott

in derselben Weise andächtig verehren, wird bei dem Kinde der Grund für seinen Glauben gelegt. Er liegt nicht in seinem besonderen Inhalt, nicht in den Wundern, nicht in der Bibel; er hat seinen Ursprung lediglich in diesem Verhalten Aller derer, welche dem Kinde als Autoritäten gelten, und je einiger ein Volk im Glauben ist, desto mehr wirkt sein Beispiel auch auf das Glauben des Erwachsenen. So ruht aller Glaube nur auf der Aeusserlichkeit, mit der die lebendigen Mächte an den Menschen herantreten, und es ist nichts weniger als verkehrt, wenn die Kirche auf solche Aeusserlichkeiten Werth legt und sie zur Befestigung und Verbreitung des Glaubens benutzt. Das Missionswesen in fernen Ländern bleibt nur deshalb ohne Erfolg, weil ihm diese Aeusserlichkeit, dieses Beispiel der Autoritäten abgeht, welche im Vaterlande den Menschen umgeben; dort meint man mit der Vortrefflichkeit der Lehre fortzukommen; allein die Erfolglosigkeit dieser Missionen, so lange jene lebendigen äusseren Mächte fehlen, zeigt, dass die Stütze der Religion nicht in ihrem Inhalte liegt. Wissenschaft, Reichthum, Macht, Geschicklichkeit lassen sich messen zwischen zwei Völkern, aber nicht Moral und Religion.

30. (R. 160.) Die letzten Dinge. Das Weltgericht.

Kant behandelt hier die christliche Lehre von den letzten Dingen (Eschatologie), welche er nach seinem Prinzip in moralische Begriffe umdeutet. Da nach Kant die Unsterblichkeit des Menschen und der Lohn für seine guten Thaten zur natürlichen Religion gehört, so hätte man billig erwarten können, dass Kant sich über die bestimmtere Gestaltung dieser Gedanken innerhalb der natürlichen Religion geäussert hätte; allein Kant schweigt, da die Basis dieser Religion, die Vernunftmoral, dazu nicht hinreicht.

31. (R. 164.) Allgemeine Anmerkung. Die Mysterien der Religion.

Indem alle Religion auf dem Abhängigkeitsgefühl des Menschen von einer erhabenen überirdischen Macht beruht, in welche der Mensch mit seinem Ich aufzugehen ver-

langt, und indem diese erhabene Macht doch nicht wahrnehmbar ist, sondern von der Phantasie des Menschen gebildet werden muss, ist es natürlich, dass gerade dieses Ehrfurchts- und Anbetungsgefühl dahin treibt, bei dieser Bildung über das nach der Erfahrung Mögliche hinauszugehen. Gerade dadurch steigt die Macht und Erhabenheit dieses Wesens am höchsten, und das Abhängigkeitsgefühl empfindet damit um so tiefere Befriedigung. Dies ist die Quelle aller Mysterien in den Religionen, deren Begriff ist, dass sie in dem Wesen Gottes oder in seinem Handeln Bestimmungen setzen, welche im Interesse der Steigerung seiner Macht mit den erkannten Gesetzen der Natur, ja selbst mit den Gesetzen des Denkens in Widerspruch stehen und deshalb dem Verstande als unglaublich, ja als unfasslich erscheinen. Indem das Andachtsgefühl nur an der darin gesetzten Steigerung der Macht in das Unendliche sich erbaut, ist es natürlich, dass es das Glauben gerade dieser Mysterien mit Energie verlangt, und dass das Wesen der Religion von den Gläubigen gerade in diese Mysterien verlegt wird. Darauf beruhen in der christlichen Religion die Lehren von den beiden Naturen in Christo, von der Dreieinigkeit, von der stellvertretenden Genugthuung Christi durch seinen Tod, von der übernatürlichen Kraft der Sakramente u. s. w.; sie sind sämmtlich nicht von Christus gelehrt, sondern in den ersten Jahrhunderten der Kirche ausgebildet worden, wo die Gläubigen unter dem Drucke der Staatsgewalt und der heidnischen Religionen zu leiden hatten. Das Abhängigkeits- und Andachtsgefühl steigerte sich gerade durch diese Noth zu einer Innigkeit und Tiefe, dass dergleichen Mysterien als natürliche Früchte daraus reiften und gerade wegen ihrer Unfassbarkeit von den Gläubigen mit Heftigkeit festgehalten wurden. So wie diese Mysterien in dem Uebermaass des Andachtsgefühls ihre Quelle haben, so ist es natürlich, dass sie mit dem Nachlassen desselben und Abschwächung des Glaubens sich nicht erhalten können, sondern von den späteren, glaubensschwächeren Zeiten erst als eine überflüssige Zuthat, und später als ein zu beseitigender Irrthum behandelt werden. Auf diesem Standpunkt steht auch Kant. Er quält sich mit einer philosophischen Definition der Mysterien, die schwer gelingen kann; er wagt noch nicht, ihre Unwahrheit geradezu

zu behaupten; allein er sucht so viel als möglich sie in moralische Begriffe aufzulösen und den widerspenstigen Rest wenigstens als unwesentlich darzulegen.

32. (R. 166.) Die Eigenschaften Gottes.

Die Widersprüche, welche in den Eigenschaften Gottes (allmächtig, allgütig, allgerecht, allliebend, allwissend) durch ihre Steigerung in das Unendliche entstehen, hat Kant noch nicht bemerkt; sie sind erst später zum vollen Bewusstsein gekommen und von Strauss in seiner Glaubenslehre am klarsten dargelegt worden. Alle Bekämpfer der Religion, die hierauf fussen, versehen es nur darin, dass sie meinen, der Glaubensinhalt sei an die Gesetze der Natur oder des Denkens gebunden: vielmehr wird durch solche Unbegreiflichkeit die Erhabenheit Gottes für den Gläubigen erst wahrhaft ausgedrückt, und er spricht deshalb mit Tertullian: „*Credo, quia absurdum est.*" Für den Gläubigen ist also solcher Beweis nie eine Widerlegung.

33. (R. 169.) Die Lehre von der Dreieinigkeit.

Kant verwandelt dieses Dogma, soweit es angeht, in moralische Begriffe: dass er dabei der Kirchenlehre Gewalt anthut, kann ihn nach seinem früheren Grundsatz (Erl. 24) nicht hindern: allein selbst innerhalb der von Kant untergeschobenen moralischen Begriffe vermag er nicht die Widersprüche zu beseitigen. Kant legt sie in Form von Antinomien dem Leser vor; eine theoretische, d. h. wahre Auflösung vermag Kant nicht zu geben; er rechtfertigt die Annahme dieser widerspruchsvollen Sätze der Genugthuung und Erwählung nur aus der guten (moralischen) Absicht.

Zu solchen traurigen Ergebnissen kommt eine Philosophie herab, die durchaus nach einem Beweise für das Dasein Gottes und der Unsterblichkeit verlangt und trotzdem, dass in der Kritik der reinen Vernunft die Unmöglichkeit dieser Beweise dargethan worden, nicht ablässt, bis sie aus der praktischen Vernunft eine praktische, regulative Wahrheit für diese Fragen gewonnen zu haben glaubt. Es ist nicht zu verwundern, dass solche Sätze

dann in neue Widersprüche mit der Freiheit des Menschen gerathen, und dass solche Philosophie zuletzt nur mit frommen Ermahnungen schliessen kann, wie man sie kaum von der Kanzel zu ertragen vermag.

34. (R. 179.) Von Religion und Pfaffenthum.

Kant geht hier zur Betrachtung der Verfassung und Verwaltung der Kirche über. So wie die natürliche Religion als reine Moral ihm der Maassstab ist, nach dem er den Werth der geoffenbarten Religionen beurtheilt, so dient ihm das Ideal der unsichtbaren Kirche zum Maassstab für die Beurtheilung der historischen Kirchen. Es ist dann natürlich, dass Kant allen Gottesdienst in diesen Kirchen für Afterdienst erklärt, soweit er nicht auf moralisches Handeln abzweckt. Dies ist Alles im Sinne Kant's konsequent, fällt aber, sowie die Religion wesentlich Anbetung und Verehrung Gottes, Aufgehen des Menschen in seine Hoheit ist, und die Moralität nur die Folge dieser Stimmung und dieses Verhaltens ist. Nur wenn jener Dienst Gottes des Geistes entbehrt, aus dem alle Religion hervorgeht, jenes schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls und Aufgehens des Gläubigen in Gott; nur wenn der Mensch das Aeusserliche dieser Handlungen im Dienst seiner Pläne der Lust und des Nutzens übt, kann von einem Missbrauch oder Afterdienst gesprochen werden. Aber es ist bereits erwähnt, dass jede und selbst die heiligste Einrichtung, welche in äusserlichen Handlungen sich entwickelt, diesem Missbrauche unterworfen ist, und dass kein Gottesdienst deshalb angegriffen werden kann.

35. (R. 183.) Vom Gottesdienst überhaupt. Natürliche und geoffenbarte Religion.

Kant unterscheidet in der Anmerkung (*) zwar Glauben und Erkenntniss, allein er verkennt die eigenthümlichen Ursachen des Glaubens und vermischt im Text den Glauben mit der Erkenntniss, woraus dann eine Reihe falsche Folgerungen entspringen. Es giebt nur eine Quelle des Glaubens; dies ist für das Kind die Autorität des Vaters und seiner Stellvertreter, und für den Erwachsenen die Autorität seines Volkes, und wenn er nahe genug steht,

die Autorität des höchsten Priesters und des Fürsten. Alle anderen Quellen, insbesondere die heiligen Schriften, erhalten erst mittelbar durch diese lebendigen Autoritäten ihre Kraft. Gebt Jemand die Bibel in die Hand in einem Lande, wo Niemand daran glaubt, und sie wird sich ohnmächtig erweisen, den Glauben in ihm zu begründen, und sei er noch so schriftgelehrt und noch so eifrig beflissen. Umgekehrt kann auch die Erkenntniss und die Wissenschaft den Glauben nicht ersetzen; denn sein Inhalt geht über die Mittel der Wissenschaft hinaus. Deshalb ist die katholische Kirche allein konsequent, welche die Tradition und das allgemeine Konzil oder den Papst über die Bibel stellt. Wenn Luther dies umkehrte, so geschah dies nur scheinbar; er beseitigte nur die Tradition, soweit sie über den Inhalt der Bibel hinausgegangen war, aber für diesen Inhalt selbst konnte er der Wirkungen der Erziehung und des Lebens in den evangelischen Ländern nicht entbehren. Erst die darin sich äussernde Wirksamkeit der Autoritäten geben der Bibel ihre Kraft. Deshalb kann die Bibel den Glauben auch nicht erhalten, wenn Erziehung und gemeinsame Ueberzeugungen des Volkes ihr nicht mehr in der erwähnten Weise zu Hülfe kommen, sondern anfangen, dem Zweifel Raum zu verstatten. Die so entstehende Lücke im Glauben will der Rationalismus dann durch die Wissenschaft ergänzen. Es ist natürlich, dass bei dem Gegensatz beider dies nicht gelingen kann, sondern in das Gegentheil umschlagen muss. — Die verschiedenen Schattirungen des Rationalismus unterscheiden sich einfach durch den Grad, in welchem sie die Wissenschaft zur Stütze des Glaubens herbeinehmen und folgeweise den Inhalt des Glaubens beschneiden. Die Stellung desselben ist aber in jeder Schattirung eine widernatürliche. Auch Kant gehört dazu; er will zwar nur die Vernunft als Quelle seiner natürlichen Religion gelten lassen; allein er behält dabei die Sätze über das Dasein und die Eigenschaften Gottes, über Unsterblichkeit und Ausgleichung des Glückes mit der Sittlichkeit bei, welche auch bei ihm sich nur auf seine Erziehung und seinen Glauben stützen, da die Beweise, welche Kant aus seiner Vernunftmoral dafür zu gewinnen sucht, so gezwungen und schwach sind, dass Kant ohne seinen Glauben nie darauf verfallen sein würde. Daraus erklärt sich

denn auch seine Vorsicht in Bezug auf die Offenbarung, auf die Beweiskraft der Bibel und viele andere Dogmen; er kann sie nicht begründen; er mag sie aber auch nicht bekämpfen, und er glaubt genug gethan zu haben, wenn er ihre Nützlichkeit für die Moral anerkennt, während doch solche kluge Berechnung nach den Folgen das Wesen dieser Dogmen und aller Religion zerstört.

36. (R. 187.) Die christliche Religion als natürliche Religion.

Die hier von Kant versuchte Darlegung, dass das Neue Testament mit dem Inhalt der natürlichen, aus der Vernunft allein abzuleitenden Religion übereinstimme, gelingt nur deshalb, weil Kant blos die Stellen anzieht, die dem Inhalt seiner natürlichen Religion und Moral entsprechen, und alle die Stellen, namentlich aus den Briefen der Apostel, nicht beachtet, welche dem entgegenstehen. Wie zahlreich die letzteren Stellen sind, kann leicht aus Strauss' Glaubenslehre ersehen werden. Selbst für die Aussprüche Jesu muss Kant schon zu den bedenklichsten Mitteln der Auslegung greifen, wie z. B. bei dem Verbot des Eides, bei dem Gebot jenes Uebermaasses von Geduld, von der Hingebung seines Vermögens an die Armen u. s. w.

Bei einem Religionsstifter, der von seinen Ideen erfüllt ist, sind solche Forderungen ganz natürlich; er sieht die Welt nur mit seinen Augen; allein das wirkliche Leben der Völker zeigt sofort die Unausführbarkeit solcher Gebote. Ihre durch gewaltsame Auslegung erfolgende Beschränkung verletzt nur deshalb nicht, weil die spätere Zeit bereits auf einem kühleren Standpunkt steht und die Energie des Enthusiasmus, die Einseitigkeit der Moral nicht beachtet, die jeder Religionsstifter haben muss, wenn er sein grosses Werk vollbringen soll. Alles Grosse in der Welt, selbst eine Reform in dem Glauben, kann nur durch einseitige Leidenschaft vollführt werden; auch Luther ist das redende Beispiel dafür.

37. (R. 194.) Die christliche Religion als gelehrte Religion.

Dieser Gegensatz entspringt bei Kant aus der Meinung, dass ein Theil der christlichen Religion aus der

Vernunft abgeleitet werden könne, welcher deshalb die natürliche Religion bilde, während der andere Theil, die statutarische Religion nur auf die Bibel gestützt werden könne. Es ist indess bereits gezeigt worden, wie alles Glauben, auch in der Religion, nur auf die Autoritäten sich stützen kann, auf die Erziehung und auf die allgemeine Ueberzeugung der Zeit und des eigenen Volkes. Daraus allein quillt auch der religiöse Glaube; die Bibel selbst hat an diesen Autoritäten ihre Stütze und kann nur mittelbar die Einheit des Glaubensinhaltes sichern, wenn die Autoritäten die Bibel für Gottes Werk halten. Damit fallen alle jene Unterscheidungen Kant's von *fides elicita, imperata* und *servilis*. **Aller Glaube ist natürlich, d. h. der Seelenzustand der Gewissheit ruht auf bestimmten Ursachen, mit denen er nach Art der Naturgesetze ausnahmslos verknüpft ist.** Von einer Freiheit oder Willkür, zu glauben oder nicht, kann nie die Rede sein. So gut wie der Schüler den Euklidischen Beweis des Pythagoräischen Lehrsatzes für überzeugend erachten und den Lehrsatz für wahr halten muss, wenn seine Seele gesund ist, ebenso muss der religiöse Glaube, gleichviel welchen Inhaltes, bei dem Menschen sich einfinden, wenn die Ursachen desselben, d. h. die entsprechende Wirksamkeit des Vaters bei dem Kinde und die entsprechende Wirksamkeit des Volkes bei dem Erwachsenen vorhanden sind. Nur in der Festigkeit, aber nicht in der Nothwendigkeit unterscheidet sich das Wissen des Glaubens von dem der Erkenntniss. Deshalb besteht auch nicht der Gegensatz von christlicher Religion und christlichem Glauben, den Kant hier aufstellt. Kein Theil dieser Religion kann anders als durch den Glauben in die Ueberzeugung des Einzelnen eintreten; die Fundamente der Erkenntniss sind hier nirgends zu gebrauchen, wie ja Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft selbst so glänzend dargelegt hat. — Deshalb dient auch die Gelehrsamkeit nicht dem Glauben; sie ist vielmehr ein Instrument der Wissenschaft, was leicht zur Feindin statt zur Stütze des Glaubens werden kann. Der Glaube der Gemeinden ruht, wie Kant richtig bemerkt, nicht auf dieser Gelehrsamkeit, sondern auf dem lebendigen Zeugniss der Autoritäten.

38. (R. 201.) Vom Afterdienst Gottes.

Indem die Religion bei Kant nur der Moral dient, wird aller Inhalt und aller Kultus, der diesen Zweck nicht offenkundig vor Augen hat, zu einem Afterdienst, und der Glaube an seine Nothwendigkeit zu einem Religionswahn. Ist indess die Religion das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl von einer erhabenen überirdischen Autorität, so ist der Kultus die nothwendige Aeusserung dieses Gefühls, und die Befolgung seiner Gebote nur die zweite, selbstverständliche Folge dieses Abhängigkeitsgefühls von Gott.

39. (R. 202.) §. 1. Vom Grunde des Religionswahns.

Obgleich hier Kant die Andacht nennt, so gelangt er doch nicht zur Erkenntniss ihres Wesens; Kant bleibt ewig in der Alternative stecken: Entweder ist der Gottesdienst ein sittliches Verhalten, dann ist er der wahre, oder er ist Spekulation der Klugheit, um sich durch die äussere Ceremonie die Gesinnung zu ersparen, dann ist er Religionswahn. Dass es noch ein Drittes giebt, die Verehrung Gottes als Ausdruck der Ehrfurcht und des Aufgehens in Gott, bleibt Kant verborgen. Nur wenige Jahre darauf, 1803, sprach Schleiermacher in seinen Briefen über Religion dieses Dritte aus, und die allgemeine Zustimmung, welche dieses Wort fand, zeigt, wie wahr es gewesen.

Auch die Bedeutung der Bussen wird von Kant gänzlich verkannt. Die Sünde ist nur möglich, wenn das Motiv der Lust die Achtung vor dem sittlichen Gebot überwindet und das Handeln bestimmt; sie ist ein Sieg der Lust über das sittliche Gefühl. Tritt dieses später wieder auf, so entsteht das Verlangen, sich zu vergewissern, dass dieses sittliche Gefühl wieder das mächtigere sei gegenüber der Lust, und um diese Gewissheit zu erlangen, legt sich der Reuige freiwillig den Schmerz in irgend einer Art auf und erlangt so durch diesen Sieg des sittlichen Gefühls über den Schmerz die Gewissheit, dass es wieder das stärkere geworden. Dies ist die natürliche Grundlage aller Bussen, und darin liegt ihre hohe Bedeutung für die Beruhigung eines sittlichen Gemüths; deshalb ihre grosse Ausdehnung in der christlichen Kirche in den Zeiten eines starken Glaubens.

40. (R. 204.) §. 2. Das moralische Prinzip der Religion.

Dieser ganze Paragraph behandelt nur den Missbrauch, welcher mit den Religionssätzen und mit dem Kultus, von ihrer äusserlichen Seite aufgefasst, getrieben werden kann; Kant übersieht, dass es auch einen Gottesdienst giebt, der aus derselben Gesinnung und Achtung hervorgeht, auf welchem das sittliche Handeln beruht. Wer wollte bestreiten, dass mit den Gnadenmitteln und äusserlichen Institutionen der Kirche nicht ein grober Missbrauch getrieben werden könnte und getrieben worden ist; allein der wahre religiöse Glaube, das Aufgehen des Einzelnen in die Unendlichkeit Gottes ist solchen Missbrauchs unfähig; wo er eintritt, fehlt schon dieser Glaube und auch die Moralität. Die Gefahr, welche Kant in dem statutarischen Glauben findet, ist deshalb nicht grösser, wie innerhalb der Moral selbst, deren äusseres Handeln auch zu Zwecken der Lust von der Klugheit benutzt werden kann. Der Kultus, selbst wo er auf die Moral keine Beziehung hat und nur in der reinen Anbetung Gottes sich bewegt, kann deshalb mit solchen Gründen nicht angefochten werden.

41. (R. 210.) §. 3. Vom Pfaffenthum.

Auch hier setzt Kant die aus seinem falschen Begriff des Kultus folgenden Betrachtungen fort. Sobald man das Wesen des Gottesdienstes missversteht, sobald man ihm den Zweck unterlegt, Gott für seine Ziele der Lust zu gewinnen, sind solche Betrachtungen durchaus gerechtfertigt, und da dieser Missbrauch des Gottesdienstes vielfältig geschieht, so ist das Eifern dagegen nicht zu tadeln. Allein eine tiefere Betrachtung zeigt, dass der wahre Gottesdienst ebensowenig einen ausser ihm selbst liegenden Zweck hat wie das sittliche Handeln. Beide sind der unmittelbare Ausfluss des Abhängigkeits- und Ehrfurchtsgefühles, was dort in Handlungen ausbricht, welche das Aufgehen des Gläubigen in Gott darstellen oder befördern, und hier in Handlungen, welche den Willen Gottes verwirklichen. Beide Richtungen sind einander so verwandt, dass sie oft in einander fliessen. Kant selbst hat in seiner Kritik der praktischen Vernunft gegen jeden

Zweck des sittlichen Handelns ausserhalb der Achtung vor dem Gebot angekämpft. Dasselbe gilt auch für den aufrichtigen Gottesdienst, und damit fallen alle von ihm hier dagegen erhobenen Anklagen; sie treffen nur den Missbrauch, nicht den rechten Gebrauch. Diese Betrachtungen finden bei den Gebildeten nur deshalb leicht Beifall, weil bei diesen in der Gegenwart der Glaube an diese Formen des Kultus und der Sakramente fehlt. Während die frühere glaubensstarke Zeit ihre volle Befriedigung darin fand, sind sie dem gegenwärtigen verringerten Inhalte des Glaubens nicht mehr entsprechend. Daraus folgt aber nicht, dass diese Formen unbedingt werthlos und verderblich sind, sondern nur, dass sie für den gegenwärtigen Glauben einer Umwandlung bedürfen.

Auch das Beamtenthum innerhalb der Kirche wird von Kant nur von der Seite seines Missbrauchs aufgefasst. Die tiefere Frage, wie die Glaubensgemeinschaft Mehrere zu einer Gemeinde und Kirche zusammenführt, und wie die Einrichtungen der Kirche, die Trennung in Laien und Klerus, und deren gegenseitige Stellung aus dem Inhalte dieses Glaubens und den übrigen Zuständen des Volkes hervorgehen, lässt Kant bei Seite, obgleich sie von hohem Interesse ist und die Gemüther gegenwärtig mehr als der Streit über die Dogmen beschäftigt.

Sowie die Mehreren eines Glaubens sich behufs des Gottesdienstes und des in ihrem Glauben mit gesetzten sittlichen Handelns zu einer Gemeinde verbinden, tritt ein äusseres Handeln auf; die Verbindung wird auch eine äusserliche und bedarf deshalb, wie jede Gesellschaft, einer Regel für diese äusseren Verhältnisse, welche bestimmt, wessen Wille hier entscheiden und durch welche Personen dieser Wille ausgeführt werden solle. Es sind dies dann dieselben Fragen, wie sie bei der bürgerlichen Gesellschaft auftreten, und es wiederholen sich für die Kirche dieselben Verfassungsformen wie für den Staat; der Kampf, der hier über monarchische, aristokratische und demokratische Gestaltung besteht, findet sich auch innerhalb der Kirche. Hier kann jedoch der Glaubensinhalt, auf dem die Kirche ruht, derart sein, dass er die bestimmtere Form der Verfassung mit einschliesst. Bei den meisten Religionen ist dies der Fall; nur die christliche hat diese Verfassung unbestimmt gelassen. Deshalb hat sich auch diese Ver-

fassung im Orient und Occident verschieden gestaltet, und deshalb besteht seit der Reformation noch die Eigenthümlichkeit, dass die protestantische Kirche die Leitung ihrer Angelegenheiten verloren hat, und diese an den Staat übergegangen ist.

Die Kämpfe innerhalb der protestantischen Staaten drehen sich gegenwärtig um die Wiedergewinnung dieser Selbstständigkeit und zugleich um die Gründung einer möglichst demokratischen Verfassung der Kirche, wo in dem Willen der Gemeinden die letzte Entscheidung liegt. Die Analogie mit der demokratischen Staatsform, wo dieses Prinzip bereits besteht, unterstützt dieses Verlangen. Allein man übersieht hierbei einen wesentlichen Unterschied zwischen Kirche und Staat. Jene ruht auf einem gemeinsamen religiösen Glauben, der über der Willkür des Einzelnen steht und vor der Kirche schon bestanden hat; der Staat hat dagegen keine solche Anordnung über seinen Inhalt und seinen Zweck vor seiner Konstituirung. Deshalb erscheint der Beschluss der Einzelnen über die Gestaltung des Staates und seiner Zwecke gerechtfertigt; allein bei der Kirche widerspricht ein solcher Beschluss der Einzelnen dem Begriffe und der Heiligkeit des Glaubens. Ueber den Inhalt desselben kann nicht auf diesem äusserlichen Wege abgestimmt werden, und ebensowenig kann hier die Mehrheit die Minderheit binden; das Glauben ist eine innere Ueberzeugung, die wohl durch das Beispiel der Autoritäten begründet werden, aber nie durch blosse Beschlüsse einer Mehrheit erzwungen werden kann. Deshalb ist die Feststellung oder die Abänderung des Glaubensinhaltes auf diesem Wege nicht zu erreichen, und dasselbe gilt auch für den Kultus und die Verwaltung der Sakramente, welche von dem Glaubensinhalte untrennbar sind. So kann mithin die demokratische Gestaltung der Kirche sich nur auf die rein äusserlichen Fragen des Vermögens, der Wahl der Geistlichen und Beamten u. s. w. beschränken. Aehnliche Schwierigkeiten treten auch bei der monarchischen, aristokratischen und büreaukratischen Verfassung der Kirche ein. Nur die katholische Kirche hat sie dadurch überwunden, dass sie in dem allgemeinen Konzil und in dem Papste eine Autorität gebildet hat, deren erhabene Macht für den Gläubigen auch die innerliche Wirkung auf seine Ueberzeugung übt. Für alle

anderen Kirchen bleibt dagegen die schwierige Frage ungelöst, wer über den Glaubensinhalt, über den Kultus und die Sakramente zu entscheiden habe. Eine Glaubensgemeinschaft und Kirche kann ohne eine Gleichheit hierin nicht bestehen; Glaubensinhalt und Kultus können auch nicht ewig dieselben bleiben; der Fortschritt in allen anderen Gebieten drängt auch hier auf eine Bewegung, und doch ist die Natur des Glaubens jeder solchen Aenderung durch äusserliche Formen und Willenserklärungen unzugänglich.

Ebenso erhellt, dass in der Kirche die Stellung der Personen, welche den Kultus leiten und die Sakramente verwalten, eine andere ist, als die der Staatsbeamten. Auch hier führt die Natur des Glaubens zu einer grösseren Unabhängigkeit derselben von dem Willen der Gemeinden, als sie dem Beamten innerhalb des demokratischen Staates eingeräumt zu werden braucht.

Indem der Kampf der Gegenwart innerhalb der protestantischen Kirche sich wesentlich um die hier berührten Fragen dreht, darf man sich nicht wundern, wenn ihre Lösung nicht so einfach sich vollzieht, als es nach der Analogie mit dem weltlichen Staat die oberflächliche Tagesmeinung verlangt.

42. (R. 217.) §. 3. Gottseligkeit; Tugend.

Die Gottseligkeit ist weder Furcht (Schmerz aus kommendem Schmerz, B. XI. 34), noch Liebe (Lust aus fremder Lust, B. XI. 31), sondern das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl (Achtungsgefühl, B. XI. 49) von dem erhabenen Gott und die Seelenruhe (B. XI. 73), welche aus dem Aufgegangensein in Gott hervorgeht und den Gläubigen durch sein ganzes Leben so begleitet, dass die Macht der Gefühle der Lust und des Schmerzes dadurch gemässigt und die Seele in einem Gleichgewicht ihres Wissens, Fehlens und Wollens erhalten wird, welche zwar die Bewegung und das Wollen nicht ausschliesst, aber sie nie zu stürmenden Wogen anschwellen lässt.

Damit fallen die von Kant entwickelten Ansichten, die nur die Konsequenzen falscher Grundbegriffe sind. Uebrigens irrt Kant auch insofern, als er meint, dass über Fragen der Moralität nie ein Streit entstehen könne, weil hier die Vernunft die gleiche Quelle für Jeden sei. Ganz

abgesehen von der früher geschehenen Widerlegung dieses Satzes, zeigt schon das Leben, dass innerhalb der sittlichen Welt die grössten Streitigkeiten und Zweifel bestehen. Es braucht nur an den Streit über die Bedingungen der Eingehung und Auflösung der Ehe, über die Staatsformen erinnert zu werden; aber selbst innerhalb der einzelnen Tugenden besteht eine stete Kollision, welche die Sitte in vielen Fällen nicht geregelt hat, und wo deshalb der Streit ohne Ende geführt werden kann und wird (B. XI. 129; B. XV. 120).

43. (R. 222.) §. 4. Das Gewissen in Glaubenssachen.

Sowie Kant sich irrt, wenn er meint, das blosse Denken (die Vernunft) sei im Stande, den Inhalt der sittlichen Welt aus sich zu entwickeln, ebenso irrt er in der Auffassung des Gewissens, wenn er meint, es könne aus ihm der Inhalt des Sittlichen mehr oder weniger abgeleitet werden. Das Gewissen ist nur ein anderes Wort für das Gefühl der Achtung vor dem sittlichen Gesetz, was zu dessen Befolgung treibt. Der Mensch entnimmt deshalb den sittlichen Inhalt nicht aus seinem Gewissen; dies ist nur scheinbar der Fall; vielmehr hat das Gewissen selbst diesen Inhalt erst durch die Erziehung und das Leben von den Autoritäten (Vater, Volk u. s. w.) empfangen, und es ist nur dieser Inhalt in Verbindung mit der Achtung vor diesem Inhalte. Deshalb fügt sich das Gewissen jedem Inhalte, und die entgegengesetzten Gebote der Moral bei den verschiedenen Völkern werden sämmtlich in gleicher Weise durch das Gewissen unterstützt. — Das gute und das böse Gewissen sind die besonderen Zustände der Selbstachtung oder Selbstverachtung, welche aus dem sittlichen oder unsittlichen Verhalten hervorgehen (B. XI. 73).

Ebenso irrig ist es, wenn Kant fordert, nichts zu thun, von dem man nicht gewiss sei, dass es recht sei. — Dieser Satz würde, wenn er Pflicht wäre, vielmehr alles Handeln unmöglich machen, weil die einzelnen Tugenden in einer fortwährenden Kollision mit einander stehen, und die eine in der Theorie so berechtigt ist als die andere. Nur das lebendige Beispiel der Autoritäten, insbesondere des Vaters und der Genossen des eigenen Volkes, kann

über diese Kollisionen hinweghelfen; aber gerade diesen Anhalt erkennt Kant nicht an. Nur die Täuschung Kant's über die Inhaltlosigkeit seines Moralprinzips konnte ihn zu diesen Sonderbarkeiten verleiten. Jeder Tag, jede Stunde ist von solchen Zweifelsfällen erfüllt, wo gehandelt werden muss und doch diese Gewissheit aus der Tugendlehre zu entnehmen unmöglich ist. — Umgekehrt ist es bei Kant ein Verkennen der geschichtlichen Bewegung des Inhaltes der Moral, wenn er meint, ein Ketzerrichter habe nie mit voller Ueberzeugung zum Tode verurtheilen können. Vielmehr wird hier in den alten Zeiten mehr Sicherheit der Ueberzeugung geherrscht haben, wie heutzutage bei den Urtheilen der Kriminalrichter über gewöhnliche Verbrechen.

Die Deduktion Kant's gegen die Erhebung von Dogmen zu wesentlichen Bedingungen der Glaubensgemeinschaft und der Seligkeit verkennt die Natur und den Ursprung des religiösen Glaubens. Es ist dieser Glaube kein Akt des Beliebens, kein Handel zwischen dem Priester und dem Laien, kein Entschluss, der aus Klugheit und um späterer Vortheile halber gefasst wird; dies Alles wäre nur Heuchelei, aber kein Glaube. Dieser ruht auf dem Beispiel der Autoritäten, auf Erziehung und Leben im Volke und geht aus diesen Bedingungen mit Nothwendigkeit hervor, ohne dass dabei nach Vortheil oder Schaden gefragt wird; vielmehr verschwindet alle Klugheit und Lust gegenüber dem wahren Gefühl der Ehrfurcht und des darauf ruhenden Glaubens. Deshalb passen die Ausführungen Kant's nur auf Lehren, die nicht mehr geglaubt werden, auf Heuchler, und für diese hätte es solcher Ausführlichkeit nicht bedurft. Nur die Zeit der Abfassung des Werkes, unter dem Regiment des Ministers Wöllner, erklärt diese wiederholten Abschweifungen über selbstverständliche Fragen.

44. (R. 229.) Allgemeine Anmerkung.

Kant behandelt hier den wichtigen Begriff der Gnadenmittel, wozu auch die Sakramente gehören. Er führt deren vier auf: das Gebet, das Kirchengehen, die Taufe und das Abendmahl. Dies sind als Sakramente für den Protestanten zu viel, der nur die beiden

letzten als solche kennt, und für den Katholiken zu wenig. Nach dem kirchlichen Begriff sind die Sakramente eine kirchliche Handlung, an welche übernatürliche Wirkungen für das Heil des Gläubigen geknüpft sind. Sie haben nach der Kirchenlehre diese Wirkung *ex opere operato*, d. h. durch die blosse Vollziehung des Aktes. Es ist deshalb natürlich, dass die Wissenschaft sich dagegen erhebt und solchen Glauben für Wahn erklärt. Dies ist auch der Standpunkt Kant's. Er zeigt überdem ihre Gefährlichkeit für die Moral, weil ihr Gebrauch der Gesinnung überheben könne.

Allein Kant erkennt ja an, dass es Unbegreiflichkeiten selbst in dem Moralischen giebt. Er rechnet hierzu den Begriff der Freiheit, und oben hat er auch die Umkehr des von Natur radikal-bösen Menschen zum Guten als eine solche Unbegreiflichkeit anerkannt. Wenn somit nach Kant selbst die Philosophie ihre Geheimnisse und Wunder hat, so hätte er am wenigsten ein Recht, gegen die Wunder der Kirche und des Glaubens aufzutreten. Diesen Kämpfen der Wissenschaft liegt, wie überall, die Verkennung der Natur des religiösen Glaubens zu Grunde. Da der Inhalt dieses Glaubens sich nicht auf die Fundamente der wissenschaftlichen Erkenntniss stützt, so kann ihn natürlich die Wissenschaft nicht als die Wahrheit anerkennen: allein der Glaube ist eine Thatsache, eine persönliche Gewissheit, die ihre eigenen Gesetze und Ursachen hat, auf dem Beispiel der Autoritäten ruht, und der deshalb mit den Gründen der Wissenschaft so wenig wie das Dasein des Schmerzes angegriffen oder widerlegt werden kann.

Nimmt die Wissenschaft diese in der Vorrede näher dargelegte Stellung zu dem Glauben überhaupt, so muss sie diesen Standpunkt auch für die besondere Lehre der Sakramente anerkennen, die eine natürliche Folge alles religiösen Glaubens sind und deshalb auch in allen Religionen sich finden. Das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl, das Verlangen, in den erhabenen Gott mit seinem Ich aufzugehen, treibt von selbst, wie zur Steigerung der Gottesidee und zu der Verehrung Gottes überhaupt, so auch zu besonderen Ceremonien, welche diese Vereinigung mit Gott theils in höherem Maasse befördern, theils diese Vereinigung selbst sinnlich-bildlich darstellen und deshalb

mit eigenthümlichen Wirkungen für den Betheiligten verknüpfen. Es ist nur natürlich, dass der Glaube sich in Ausmalung dieser Vereinigung und dieser Wirkungen durch die Gesetze der Natur nicht beschränken lässt, und dass deshalb diese Wirkungen sich für die Wissenschaft zu Wundern gestalten. Für den wahren Glauben kann dies auch zu keinem Nachtheil für die moralische Gesinnung führen, vielmehr wird dadurch nur das Abhängigkeitsgefühl gesteigert, aus dem dann auch ein gesteigerter Gehorsam und eine gesteigerte sittliche Gesinnung von selbst sich ergiebt. Aller Missbrauch wird auch hier erst möglich, wenn der Glaube an die Sakramente bereits erloschen ist. Die Wissenschaft hat deshalb kein Recht, gegen die Sakramente sich anders zu verhalten wie zur Religion überhaupt.

45. (R. 233.) Das Gebet.

Die hier von Kant ausgesprochene Ansicht über die Werthlosigkeit des Betens ist seinen Prinzipien entsprechend. Er hat nicht einmal alle Gründe, welche die Wissenschaft gegen das Beten aufstellen kann, erschöpft. Dahin gehört, dass solches Beten zu einem Wesen, welches als allwissend vorgestellt wird, ein Ueberfluss ist; dass Gottes Weisheit durch solches Beten Einzelner nicht geändert, mithin keine Erfüllung erwartet werden kann, die nicht ohnedem eingetreten wäre; dass endlich die Gebete der Frommen sich vielfach durchkreuzen und schon deshalb unerfüllbar sind. Die neuere Theologie hat daher die Wirkung des Betens auf die subjektive, auf die innere Erbauung beschränkt; so S c h l e i e r m a c h e r in seiner bekannten Predigt und Andere. Auch Kant neigt dem zu. Allein das Beten bleibt ein Bitten und ein Bitten mit dem Bewusstsein, dass es keinen objektiven Erfolg habe, bleibt ein Widerspruch, der der menschlichen Natur zuwider ist.

Dennoch hält selbst der sonst so sehr in seinem Inhalt zusammengeschwundene Glaube der Gegenwart an dem Gebet noch fest, und zwar in seiner natürlichen Bedeutung, als ein Bitten Gottes um Erfüllung einzelner Wünsche des Herzens um Glück und Wohlergehen. Um dies zu verstehen, darf man nicht den Standpunkt der Erkenntniss, sondern muss den des Glaubens festhalten. Der

Glaube reicht in Gebiete, wohin die Wissenschaft nicht folgen kann; er ist durch die Gesetze der Natur und selbst durch die des Denkens nicht gebunden. Er wird deshalb auch in seinem Beten durch den Widerspruch desselben mit der Allwissenheit und Unveränderlichkeit Gottes nicht gestört, weil beides nicht zugleich in der Vorstellung ist. Das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl, was die Grundlage des Glaubens bildet, zeigt sich zunächst als reine Ehrfurcht und treibt in dieser Richtung zur Ausbildung eines allmächtigen, allwissenden und unveränderlichen Gottes. Allein dieses Abhängigkeitsgefühl, treibt auch in anderen Momenten als hülfesuchendes Gefühl zu dem allliebenden und allbarmherzigen Gott. Der Glaube stösst sich an die Widersprüche nicht, welche diese Eigenschaften in ihrer Verbindung enthalten, weil immer nur eine Eigenschaft in einem bestimmten Zeitpunkt ihm vorschwebt, und so der Widerspruch nicht in das Bewusstsein tritt. Der wahrhaft Fromme denkt bei seinem Beten nur an die Liebe und Allmacht Gottes, und dies genügt ihm, um seine Erhörung zu hoffen. So erscheint das Beten als eine Folge jeden religiösen Glaubens und als ein wesentliches Mittel, das Aufgehen des Ich's in die Erhabenheit Gottes zu fördern. In diesem Sinne hat es, selbst abgesehen von seinem äusseren Erfolge, durch die Steigerung des Abhängigkeitsgefühls, wie jeder Gottesdienst, eine nachhaltige Wirkung auf die sittliche Gesinnung, die auf demselben Grunde ruht. — Die Wissenschaft hat um so weniger Recht, das Gebet wegen der in ihm enthaltenen Widersprüche anzugreifen, als dieselben Widersprüche auch innerhalb der Moral zwischen den einzelnen Tugenden bestehen (B. XI. 129). Auch hier bemerkt der sittlich Handelnde den an sich vorhandenen Widerspruch mit anderen Tugenden nicht; er ist nur von der einen Richtung erfüllt und bemerkt nicht, dass er sich gleichzeitig von den Aufgaben der anderen Tugenden entfernt. Aehnlich ist es mit dem Beten. Im Beten denkt der Betende nur an die Liebe und Barmherzigkeit Gottes, nicht an seine Allwissenheit u. s. w.: deshalb kann er mit Inbrunst beten, deshalb kann der Betende auf Erfüllung hoffen, deshalb kann es die religiöse und sittliche Gesinnung steigern, trotz seines Widerspruchs mit Eigenschaften Gottes, die bei anderen Gelegenheiten von dem Glauben

ausgebildet worden sind. Deshalb ist die biblische Auffassung des Gebetes die wahre, und die moderne, welche nur die subjektive Wirkung will gelten lassen, blos die falsche Folge des Eindringens der Erkenntniss in ein Gebiet, was nur auf dem Glauben ruht und durch die Erkenntniss nur verfälscht werden kann.

46. (R. 238.) Kirchengehen, Taufe, Abendmahl.

Das über die Bedeutung der Sakramente überhaupt und bei dem Gebet insbesondere zu 44. und 45. Gesagte gilt auch hier. Kant selbst ist hier genöthigt, die hohe Bedeutung dieser Handlungen für die Erbauung anzuerkennen. Es ist dies nur ein anderes Wort für das religiöse Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit des endlichen Menschen von dem unendlichen Gott, und Kant selbst erklärt in der Anmerk. (*) die moralische Gesinnung als eine Folge jenes. Kant war hier der wahren Grundlage des Glaubens ganz nahe; aber die rein moralische Auffassung und Beurtheilung der Religion war bei ihm schon so fest geworden, dass er diesen Anfang unbenutzt wieder fallen liess.

47. (R. 242.) Schluss.

Dieser Schluss wiederholt noch einmal in einer schlagenden und treffenden Weise die Grundgedanken Kant's, welche ihn bei diesem Werke beseelt haben. Wenn man festhält, dass Kant zur Abfassung desselben hauptsächlich durch die Gewaltmittel des Wöllner'schen Glaubensregiments in Preussen veranlasst worden ist, so erscheint das Werk als ein grossartiger Protest der damaligen Bildung gegen die Zumuthungen eines abgethanen Glaubens und als eine That Kant's, welche Achtung und Bewunderung verdient. Allein als ein Werk der Wissenschaft bleibt es weit hinter den Anforderungen derselben zurück. Die wahre Natur des religiösen Glaubens und seine hohe Bedeutung für die Moral ist nirgends von Kant erfasst. Anstatt dass der Glaube die tiefste Grundlage der Moral bildet, dreht Kant dies Verhältniss um und erniedrigt damit den Glauben in einer Weise, dass die Entfaltung desselben zum Gottesdienst und zu den Sakramen-

ten ihm nur als Glaubenswahn erscheint. Ueberall kämpft Kant nur gegen den Missbrauch, den der Unglaube mit den kirchlichen Anstalten treiben kann, und verwendet dazu einen überflüssigen Aufwand von Beweisen, während Niemand diesen Missbrauch bestreitet oder vertheidigt. Kein Licht ist ohne Schatten; Kant sieht nur die Schatten, und über den Kampf gegen diese Schatten verabsäumt er die Erkenntniss der Sonne des Glaubens.

Kant meint an der Vernunft die feste untrügliche Quelle der Moralität entdeckt zu haben und bemerkt nicht, dass er sich dabei in einem leeren Formalismus bewegt, dass das Prinzip der Allgemeinheit einer Maxime Alles und Jedes heiligen kann, und dass sein Fundament, auf welches er nicht blos die Moral, sondern auch die Religion erbauen will, das Gebrechlichste von Allem ist. Der wahre Standpunkt, den die Wissenschaft und Philosophie dem Glauben und der Kirche gegenüber einzunehmen hat, ist von Kant nicht erreicht; Kant steht, ohne dass er es weiss, noch innerhalb des Glaubens, und gerade deshalb ist er so unduldsam und hart gegen den Glauben früherer Zeiten: denn nicht der Glaube, nur die Erkenntniss und Wissenschaft vermag den Glauben jeden Inhaltes neben sich zu dulden; nur für sie steht der Glaube der Gegenwart als solcher nicht höher als der Glaube längst vergangener Jahrhunderte. Beide fliessen aus einer Quelle, welche die Wissenschaft zwar nicht als die der Wahrheit, aber als einen geschichtlichen Vorgang anerkennt, der aus den festen Gesetzen der menschlichen Natur unaufhaltsam hervorgeht und in seiner Entwickelung in gleicher Regelmässigkeit weiter geht. Es kann vielleicht sein, dass Glauben und Erkennen in fernen Zeiten zusammentreffen, d. h. dass der Inhalt des Glaubens in dem der Erkenntniss aufgeht, und somit die Religion verschwindet; allein die Wissenschaft vermag darüber nicht abzusprechen, und auch in dem gegentheiligen Falle ist sie stark genug, um den Glauben neben sich weder zu fürchten, noch zu verachten.

Ende.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdruckerei), Naumburg a|S.

Leibniz, G. W. v., Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Herausgegeben von Schaarschmidt . . . .
Erläuterungen dazu . . . .
— Die Theodicee . . . .
Erläuterungen dazu . . . .
— Die kleinen philos. wicht. Schriften . . . .
Erläuterungen dazu . . . .

Locke, Über den menschlichen Verstand. I. Bd. . . . . .
— „ „ „ „ II. Bd. . . . . .
Erläuterungen dazu. 2 Hefte . . . . . .
— Leitung des Verstandes. Übersetzt von Jürgen, B. Meyer . . . .

de la Mettrie, der Mensch eine Maschine. Übers. von Dr. A. Ritter . . . .

Plato, Der Staat. Übers. von Schleiermacher . . . . .
— Gastmahl. Von Jung . . . .
— Theätet . . . .
— Parmenides . . . .

Schleiermacher, Fr., Monologen . . . .
— Philosophische Sittenlehre . . . .

Scotus, Erigena, Über die Einteilung der Natur. Übers. von L. Noack. Bd. I u. II . . . .
— Sein Leben und seine Schriften. Von L. Noack .

Sextus Empiricus, Pyrrhoneische Grundzüge. Übersetzt von Dr. Pappenheim . . . .
Erläuterungen dazu. . . . .

Spinoza, Sämtl. Werke. Übersetzt von J. H. von Kirchmann und Prof. Schaarschmidt . . . . . .
Erläuterungen dazu . . . .
— Abhandlung von Gott dem Menschen und dessen Glück . . . .
— Ethik. 5. Aufl. . . . .
Erläuterungen dazu. 3. Aufl. . . . . . .
— Theologisch-politische Abhandlungen . . . .
Erläuterungen dazu . . . .
— Prinzipien der Philosophie des Descartes . . . . .
Erläuterungen dazu . . . .
— Verbesserung des Verstandes und politische Abhandlung. 2. Aufl. . . . .
Erläuterungen dazu . . . .
— Briefwechsel . . . .
Erläuterungen dazu . . . .

Ausführliche und reich illustrierte Verlagsverzeichnisse wir gratis zu verlangen.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr), Naumburg a/S.

